

ESSAI HISTORIQUE
SUR
LA SIGNIFICATION PRIMITIVE
DE LA SAINTE-CÈNE

THÈSE

Présentée à l'Université de Neuchâtel

PAR

HENRY BARBIER

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

— x —

NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

1911

*Dep.
Neuchâtel*

1911.





Digitized by the Internet Archive
in 2026

ESSAI HISTORIQUE
SUR
LA SIGNIFICATION PRIMITIVE
DE LA SAINTE-CÈNE

*La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois
exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.*

Neuchâtel, janvier 1911.

Le Doyen de la Faculté de Théologie,

E. DUMONT.

61298.

ESSAI HISTORIQUE
SUR
LA SIGNIFICATION PRIMITIVE
DE LA SAINTE-CÈNE



THÈSE

Présentée à l'Université de Neuchâtel

PAR

HENRY BARBIER

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE



NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

1911

A MES ANCIENS MAITRES

MESSIEURS

HENRI DUBOIS

ET

ERNEST MOREL

DOCTEURS EN THÉOLOGIE

PROFESSEURS A L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

*Hommage de bien vive reconnaissance
et de respectueux attachement*

LYON, 30 janvier 1911.

H. B.

BIBLIOGRAPHIE¹

- HERMANN SCHULTZ : *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*. Gotha. Perthes. 1886.
- KARL VON WEIZSÄCKER : *Das apostolische Zeitalter*. Freiburg. Mohr. 1886. (Une seconde édition a paru en 1892.)
- P. LOBSTEIN : *La Doctrine de la Sainte-Cène. Essai dogmatique*. Lausanne. Bridel. 1889.
- AD. HARNACK : *Brod und Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin. Texte und Untersuchungen*. Band VII. Leipzig. Hinrich. 1891.
- *Theologische Litteraturzeitung*, 1892.
- *Theologische Litteraturzeitung*, 1909. Col. 49.
- TH. ZAHN : *Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche*. Erlangen und Leipzig. Böhme. 1892.
- AD. JÜLICHER : *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans : *Theologische Abhandlungen K. von Weizsäcker gewidmet*. Freiburg. Mohr. 1892.
- D. CHWOLSON : *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker u. des Evangeliums Johannis*. Saint-Petersbourg. 1892. (Une seconde édition vient de paraître.)
- FR. SPITTA : *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*. Dans : *Zur Geschichte u.*

¹ Une bibliographie complète remplirait un petit volume. Nous nous bornons à indiquer les ouvrages et les articles principaux que nous avons consultés.

- Litteratur des Urchristentums*. Band I. Göttingen. Vandenhœck u. Ruprecht. 1893.
- W. BRANDT : *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*. Leipzig. Reisland. 1893. Pages 283 à 304.
- JOH. WEISS : *Ueber Spitta's Buch. Theologische Litteraturzeitung*. (Th. Litztg.). 1893. Page 398.
- P. GARDNER : *The Origin of the Lord's supper. A historical Inquiry*. London and New-York. Macmillan a. C^o. 1893.
- ERICH HAUPT : *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*. Halle. Universitätsprogramm. 1894.
- GRAFE : *Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier. Zeitschrift für Theologie und Kirche*. V. Jahrgang. Heft 2, p. 101-138. 1895.
- FR. SCHULTZEN : *Das Abendmahl im Neuen Testament*. Göttingen. 1895.
- R. AD. HOFFMANN : *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi*. Königsberg. 1896.
- JOSEPHSON : *Das heilige Abendmahl und das Neue Testament*. Gütersloh. Bertelsmann. 1895.
- HOLTZHEUER : *Das Abendmahl und die neuere Kritik*. Berlin. 1896.
- D. BRUCE : *L'institution et le sens primitif de la Cène*. Thèse de Paris. 1896.
- *Une récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la Sainte-Cène. Revue de l'Histoire des religions*. T. XXXV, p. 205-215. 1897.
- CREMER : *Real-Encyclopädie Herzog-Hauck*. 3^e édit. art. « Abendmahl ». Leipzig. Hinrich. 1896.
- R. SCHÆFER : *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen*. Gütersloh. Bertelsmann. 1897.
- C. STAGE : *Die neueren Forschungen über das Abendmahl Protestantische Monatshefte*. 1897.
- A. EICHHORN : *Das Abendmahl im Neuen Testament. Christliche Welt*. Leipzig. Mohr. 1898.

- C. CLEMEN : *Der Ursprung des heiligen Abendmahls. Christliche Welt*. Leipzig. Mohr. 1898.
- P. W. SCHMIEDEL : *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls. Protestantische Monatshefte*. III, IV. 1899.
- AD. LICHTENSTEIN : *Des Apostels Paulus Ueberlieferung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls (1 Kor. 11, 23 f.) nach ihrem litterarischen und biblisch-theologischen Verhältniss zu den synoptischen Berichten*. Berlin. Warneck. 1899.
- WREDE : Τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*. (Z. N. W.) 1900. p. 69-74.
- ALBERT SCHWEITZER : *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*. 2 vol. Tübingen u. Leipzig. Mohr. 1901. (Un 3^e volume doit encore paraître : *Geschichte des Abendmahls von der historischen Feier bis auf Irenaeus*). ¹
- W. HEITMÜLLER : *Taufe und Abendmahl bei Paulus*. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1903. (T. u. A.).
- JOHANNES HOFFMANN : *Das Abendmahl im Urchristentum*. Berlin. Reimer. 1903.
- AXEL ANDERSEN : *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*. Giessen. J. Ricker (Alfred Töpelmann). 1904.
- KARL-GEROLD GÖTZ : *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig. Hinrich. 1904.
- O. HOLTZMANN : *Das Abendmahl im Urchristentum*. Z. N. W. 1904.
- J. WELLHAUSEN : Ἄρτον ἔκλασεν. Z. N. W. Bd. VII. 1906.
- PIERRE BATIFFOL : *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*. 3^e édition. Paris. Lecoffre. 1906.
- JEAN RÉVILLE : *Les Origines de l'Eucharistie. (Messe — Sainte-Cène)*. Paris. Leroux. 1908.
- W. HEITMÜLLER : Dans le *Handwörterbuch* de Schiele : *Die*

¹ Voir aussi du même auteur : *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen. Mohr. 1906.

Religion in Geschichte u. Gegenwart. Article : « *Abendmahl im Neuen Testament* ». Tübingen, Mohr. 1908. (*Hwb. Sch.*)

RAOUL PATRY : *Le caractère religieux de la Sainte-Cène.* Paris. Fischbacher. 1909. Extrait de la *Revue chrétienne* (N^{os} de juillet, août, septembre 1909).¹



PAUL SABATIER : *La Didachè ou l'Enseignement des douze apôtres.* Thèse. Paris. 1885.

O. PFLEIDERER : *Der Paulinismus.* 2^e édit. Leipzig. Reissland. 1890.

W. BALDENSPERGER : *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* 2^e édit. augmentée. Strassburg. Heitz. 1892.²

H. J. HOLTZMANN : *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.* Freiburg u. Leipzig. Mohr. Bd. I. 1897, p. 296-304 ; 385-387. Bd. II. 1897, p. 181-187 ; 499-511.

HENRI BABUT : *La pensée de Jésus sur sa mort d'après les évangiles synoptiques.* Paris. Fischbacher. 1897.

ED. STÄPFER : *Jésus-Christ : sa personne, son autorité, son œuvre. III. La mort et la résurrection de Jésus-Christ.* Paris. Fischbacher. 1898.

WREDE : *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.* Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1901.

HOLLMANN : *Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen*

¹ Notre mémoire était terminé (nous le rappelons dans notre Introduction) quand parut l'important ouvrage de M. MAURICE GOGUEL : *L'eucharistie, des origines à Justin Martyr.* Paris. Fischbacher. 1910.

M. GOGUEL a publié en même temps une étude sur *Les sources du récit johannique de la Passion.* Paris. Fischbacher. 1910.

² La 3^e édition comprendra trois volumes, dont le premier seul a paru, en 1903, sous ce titre : *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums.* Même éditeur. Pour la question qui nous occupe, voir surtout 1^{re} éd., p. 119-129 ; 2^e éd., p. 143-168 : « *Der Leidens- und Todesgedanke Jesu* ».

eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien. Tübingen und Leipzig. 1901.

P. WERNLE : *Die Anfänge unserer Religion.* Leipzig. Mohr. 1901.

VON DER GOLTZ : *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung.* Leipzig. Hinrich. 1901.

J. WELLHAUSEN : *Das Evangelium Marci ; Das Evangelium Matthaei ; Das Evangelium Lucae ; Das Evangelium Johannis.* Berlin. Reimer. 1903-1908.

JOH. WEISS : *Das älteste Evangelium.* Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1903. (Ä. E.)

MAURICE GOGUEL : *L'apôtre Paul et Jésus-Christ.* Paris. Fischbacher. 1904.

— *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc. Essai d'une introduction critique à l'étude du second Évangile.* Paris. Leroux. 1909.

AUGUSTE WABNITZ : *Histoire de la vie de Jésus.* 2 vol. Montauban. Chez l'auteur. 1904-1906.

HENRI MONNIER : *La Mission historique de Jésus.* Paris, Fischbacher. 1906.

SOLTAU : *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche.* Berlin. Reimer. 1906.

F. NICOLARDOT : *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes.* Paris. Fischbacher. 1908.

Les *Commentaires* de GODET, et ceux publiés sous la direction de : HOLTZMANN, MEYER, LIETZMANN (en cours de publication. Tübingen. Mohr. *Hdb. Lietzm.*).

JOHANNES WEISS : *Die Schriften des Neuen Testaments.* Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. T. I, 2^e éd. 1907. T. II, 2^e éd. 1908. (*Schr. J. W.*)

A. LOISY : *Les Évangiles Synoptiques.* T. I, 1907. T. II, 1908. Chez l'auteur. Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne). (*E. S. ; E. E.* désignera *L'Évangile et l'Église.* 3^e édit. 1904.)

Pour les questions particulières, voir encore les ouvrages cités dans le travail même.

INTRODUCTION

De la signification primitive de la Sainte-Cène. Tel était l'un des sujets du concours trisannuel ouvert entre ses membres par l'*Association fraternelle des pasteurs libéraux de France*, au mois d'avril 1908.

M. Jean Réville venait de publier dans la *Revue de l'Histoire des Religions*¹ un remarquable travail intitulé : *Les origines de l'Eucharistie (Messe — Sainte-Cène)*.

Il y avait là de quoi décourager ceux que l'étude du sujet eût pu tenter. Le savant professeur du Collège de France — aujourd'hui si vivement regretté — n'avait-il pas traité la question en maître ? Qu'y avait-il à dire après lui ? Et n'était-il pas téméraire et prétentieux d'aborder à nouveau le problème sur lequel il venait de projeter la lumière de sa vive intelligence et de sa vaste érudition ?

Il était permis de le penser.

Mais voici, la lecture de ces pages — l'auteur s'en fût réjoui et de son bon sourire eût encouragé son ancien élève de l'École des Hautes-Études — éveilla en nous le

¹ Livraisons de juillet-août et de septembre-octobre 1907, et livraison de janvier-février 1908. Ces articles ont paru ensuite en volume : Paris. Leroux. 1908.

désir de prendre connaissance des autres écrits principaux parus récemment en la matière.

Nous nous sommes mis à l'œuvre. Et tandis que les documents s'accumulaient, l'esprit en travail élaborait les grandes lignes du mémoire que nous rédigeons ensuite, estimant que, sans posséder la valeur de celui dont nous parlons, il pourrait néanmoins trouver place à côté de lui, l'un et l'autre étant de caractère très différent.

Peut-être ne nous sommes-nous pas entièrement trompé, puisque notre manuscrit, remis au jury en décembre 1909, a obtenu le premier prix en novembre 1910.

C'est à dessein que nous écrivons ces dates. On constatera que notre essai était entièrement composé, qu'il ne nous appartenait même plus, quand parut la thèse de doctorat ès lettres de M. Maurice Goguel, le distingué professeur de la faculté libre de théologie de Paris : *L'Eucharistie, des Origines à Justin Martyr*, l'ouvrage le plus complet et le mieux documenté que nous connaissions.

Nous n'avons cependant pas cru devoir, pour cela, renoncer à la publication du travail auquel nous avions consacré de longs mois. Il nous a semblé qu'il y aurait quelque intérêt à comparer les résultats identiques auxquels, sans nous être concertés et sans toujours suivre les mêmes chemins, nous sommes parvenus tous deux, et les divergences qui parfois nous séparent. Nous laissons ce soin au lecteur, qui démêlera ce qui, de part et d'autre, peut être considéré comme acquis, et ce qui reste — et restera sans doute longtemps encore — sujet à discussion.

Nous nous sommes borné à ajouter à notre manuscrit quelques notes relatives à cette œuvre magistrale. Si nous avions voulu en tenir compte dans le texte même, c'est notre essai entier qu'il eût fallu refaire.



Nous avons spécialement étudié les ouvrages parus depuis 1891. Force nous était de nous limiter. Cette date fait époque. C'est, en effet, cette année-là que le théologien berlinois ADOLF HARNACK publia dans les *Texte und Untersuchungen*, sous ce titre : *Brod und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin*, un article qui fit grand bruit, et fut le point de départ d'une controverse qui n'est pas près de finir.

S'appuyant sur certains textes de Justin Martyr, HARNACK prétendit que la cène, à une époque très reculée, était célébrée non avec du vin, mais avec de l'eau, et en concluait que la nature des éléments n'avait aucune importance, que le symbolisme ne portait pas sur les éléments eux-mêmes, mais sur le repas comme tel, que le but de Jésus, en instituant la cène, doit avoir été de « sanctifier la fonction la plus importante de la vie naturelle, en appelant la nourriture son corps et le breuvage son sang. »¹

THEODOR ZAHN et ADOLF JÜLICHER réfutèrent son argumentation. Mais ce dernier ne s'en tint pas là. Transportant la question sur le terrain du Nouveau Testament, il chercha à montrer que Jésus n'avait nullement voulu, pendant son dernier repas avec les siens, fonder une institution, qu'il avait simplement annoncé à ses disciples, en se servant de la forme de langage qui lui était familière : la parabole, que sa fin était proche, et que cette mort devait être pour eux une source de bénédiction. De la sorte « il soulageait son cœur, car ce

¹ P. 142.

n'était pas seulement à ses apôtres, mais aussi à lui-même qu'il adressait ces paroles, qui, dans leur simplicité, exemptes de toute sentimentalité et de tout ébranlement nerveux, disent de la façon la plus noble comment un homme peut marcher au-devant de la ruine, de la destruction apparente de tous ses plans et de toutes ses espérances. »¹

Peu de temps après, paraissait l'importante étude de FRIEDRICH SPITTA : *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*.

D'après ce théologien, le dernier repas de Jésus n'a aucun rapport avec le repas pascal. Le Christ n'a rien institué. En donnant son corps en nourriture et son sang en breuvage à ses disciples, il ne fait aucune allusion à sa mort prochaine; il agit en tant que Messie et préfigure le repas messianique, symbole de l'avènement du Royaume dans lequel, conformément à la littérature apocalyptique et rabbinique, l'aliment offert aux convives devait être le Messie même. « Jésus se place ouvertement dans la situation du repas messianique. Il voit les disciples manger et boire à sa table dans son royaume, et les invite à s'emparer des biens que lui seul peut leur donner. C'est lui-même qu'ils doivent absorber, son être tout entier qu'ils doivent s'assimiler; cela, il le leur avait déjà offert, tant qu'il était avec eux.... A l'heure de la séparation suprême, sous les symboles du glorieux repas final, il se présente encore à eux comme nourriture et comme breuvage. Au moment même où, par la parole qu'il a adressée au traître maintenant disparu, il vient de faire allusion à l'insuccès apparent de son œuvre, il affirme ainsi de la façon la plus nette qu'il ne s'est pas trompé en ce qui le concerne, lui et son œuvre, et que vie et

¹ P. 245.

salut seront le lot de ses disciples qui l'auront pris pour aliment. »¹

C'est un cri de victoire : Le triomphe est proche ! Il est assuré ! Aussi le caractère de ce repas n'est-il pas la tristesse, mais la joie.



Les affirmations de JÜLICHER et de SPITTA causèrent dans certains milieux un vif émoi et provoquèrent des répliques, comme aussi attirèrent l'attention des esprits non prévenus, qui devaient se sentir poussés à rechercher la part de vérité que pouvaient contenir ces thèses.

Nous avons donné dans notre bibliographie la nomenclature des travaux et des principaux articles sur la question.²

Il faut faire une place à part aux études de SCHÆFER, EICHHORN, CLEMEN, SCHMIEDEL, ALBERT SCHWEITZER, JOHANNES HOFFMANN, GÖTZ, JEAN RÉVILLE et HEITMÜLLER. Nous ne pouvons songer à les analyser toutes. Nous ne dirons que quelques mots de celles de SCHWEITZER et de RÉVILLE, qui nous paraissent plus particulièrement dignes d'attention.

ALBERT SCHWEITZER passe en revue les diverses explications qui ont déjà été proposées pour la solution du problème. Il les groupe en deux catégories généra-

¹ P. 282.

² DONALD BRUCE a fait l'historique de la controverse jusqu'à 1897. Voir son article : *Une récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la Sainte-Cène*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*. T. XXXV, p. 205-215. 1897.

On trouvera aussi le résumé des ouvrages les plus importants dans A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, et dans LOISY, *E. S.* II, p. 535 à 538.

les : « celle qui s'appuie sur l'idée du repas commun, et celle qui s'appuie sur l'idée du symbole commémoratif de la passion. » ¹

Or il estime que ni les uns ni les autres de ces nombreux essais ne sont satisfaisants, ceux qui se rattachent à la première catégorie, parce qu'ils expliquent la cérémonie de la communauté primitive, sans expliquer le repas du Christ lui-même, — ceux qui se rattachent à la seconde, parce que s'ils expliquent ce repas, ils ne rendent pas compte de l'usage primitif de l'Église. ²

Tous les auteurs qui ont traité la question avant ALBERT SCHWEITZER sont donc dans l'erreur. Ils ont, selon lui, tous commis la même faute, en partant de cette idée que pour expliquer la cène, il faut commencer par expliquer les paroles symboliques du Christ, comme si elles constituaient la cérémonie. Mais il ne s'agit pas d'expliquer la fête par ces paraboles ; c'est au contraire celles-ci qui doivent être expliquées par celle-là. ³

On pensait jusqu'à aujourd'hui que Jésus demandait aux disciples d'absorber le pain et le vin qui leur étaient offerts, parce qu'il les avait désignés comme son corps et son sang. En réalité, ce n'est pas son corps que les disciples mangent, ni son sang qu'ils boivent, mais parce qu'ils mangent ce pain et boivent ce vin, Jésus appelle cette nourriture son corps et ce breuvage son sang. Les paraboles ne constituent donc pas la fête, et le problème n'est plus de savoir ce que signifient les paraboles, afin de pouvoir ensuite expliquer la cérémonie, mais ce que

¹ C'est ainsi que LOISY (*E. S.* II, p. 534) a rendu l'idée de SCHWEITZER ; nous n'avons pas trouvé de meilleure traduction de ce que le théologien de Strasbourg appelle : « das Genussmoment » et « das Darstellungsmoment », I, p. 5.

² können nur die *urchristliche*, nie die *historische* Feier erklären ; können nur die *historische*, nie die *urchristliche* Feier erklären. I, p. 37.

³ I, p. 41.

signifie la cérémonie, afin de pouvoir expliquer les paraboles, autrement dit de savoir « dans quel sens la distribution du pain et du vin était un acte si particulièrement solennel, en rapport avec la mort de Jésus. »¹

SCHWEITZER donne la préférence au récit de Marc qu'il tient pour authentique. C'est comme Messie, et Messie souffrant, que Jésus agit. Le problème de la cène est le problème de la vie de Jésus. Refaire une nouvelle vie de Jésus : voilà la seule voie à suivre pour trouver la solution du problème de la cène.²

Jésus est le Messie en expectative ; il ne le sera de fait que quand viendra le Royaume, mais Jésus a la conviction que « le Royaume est proche ». Déjà au bord du lac de Génézareth, au soir d'un jour où il a enseigné la foule accourue de loin pour l'entendre, en Messie futur, à ceux qui doivent bientôt avec lui s'asseoir au festin messianique, comme s'il voulait par là leur conférer le droit d'y prendre part, il distribue solennellement les aliments. Mais ils ne le comprennent pas, parce qu'ils ignorent que celui qui préside ce repas est le Messie futur, et qu'il le préside en cette qualité.³

A Jérusalem, ce n'est plus la foule, ce sont les disciples qui représentent la communauté des élus du Royaume. Au cours de son dernier repas, Jésus leur offre le pain et le vin. Mais ils savent alors ce qu'il pense de lui-même, car il leur a dévoilé le secret messianique.⁴ Ils comprennent le rapport entre ce souper et le banquet du Royaume. Seulement les paroles symboliques leur restent obscures. Pour lui, pain et vin sont

¹ I, p. 43-44.

² *Ein neues Leben Jesu* : das ist der einzige Weg zur Lösung des Abendmahlsproblems. I, p. 62.

³ II, p. 55-57 et 103.

⁴ Nun wissen sie aber, was er von sich hält. Er hat ihnen sein messianisches Geheimnis enthüllt. II, p. 57.

corps et sang, parce qu'« avec sa mort viendra le Royaume », ¹ c'est là le secret des souffrances du Messie, et ce secret-là, ils ne pouvaient le saisir. ²

Ce souper n'est pas le repas pascal : le Christ est, en effet, mort le 14 Nisan, à l'heure de l'immolation des agneaux. ³

Quant à JEAN RÉVILLE, il est le seul — avec GÆTZ — à employer la *méthode régressive*. C'est ce qui fait en grande partie l'originalité de son travail.

Au lieu de partir des textes des évangiles et de celui de la première épître aux Corinthiens, RÉVILLE prend comme point de départ la description de l'eucharistie que donne Justin Martyr vers le milieu du second siècle, et remonte de là jusqu'aux documents les plus anciens, dont l'interprétation est aussi la plus discutée. Il recherche ensuite ce qui, à travers les divergences, ressort comme le fond commun à toutes les conceptions diverses du repas du Seigneur. C'est ce fond commun, pense-t-il, qui doit être originel ; c'est lui qui constitue le critère avec lequel notre auteur examine pour finir les relations des évangiles.

De son étude critique, il résulte que :

1. le dernier repas de Jésus a été un repas pascal ;
2. les convives n'ont pas dû avoir conscience que ce repas était le dernier, et par conséquent, Jésus n'a pas pu leur parler un langage qui impliquait sa mort imminente ;

¹ *Mit dem Tod kommt das Reich*. II, p. 107.

² Das Gleichniswort blieb den Jüngern dunkel. Es war auch nicht auf sie berechnet, es sollte ihnen nichts verdeutlichen, *denn es war ein Geheimnisgleichnis*. II, p. 108.

³ II, p. 109.

3. il n'y a pas eu *institution* du repas du Seigneur ;

4. les deux idées qui se dégagent des trois évangiles sont celles d'une alliance entre Jésus et ses disciples, et de la venue prochaine du Royaume de Dieu ;

5. le pain et le vin sont présentés comme le corps et le sang de cette alliance ; ce n'est que plus tard qu'ils devinrent symboles du Christ lui-même.

Nous aurons l'occasion de revenir souvent, au cours de notre étude, sur ces deux travaux, soit pour y trouver des confirmations à l'appui de nos propres hypothèses, soit pour réfuter certaines de leurs conclusions.



Nous insistons sur le titre du présent ouvrage, qui en indique le caractère.

En faisant table rase, dans la mesure du possible, de toutes les conceptions dogmatiques catholiques, luthériennes, réformées ou autres, en nous tenant sur le terrain strictement historique, nous avons *essayé* de rechercher, consciencieusement et sincèrement, quelle était, *selon toute vraisemblance*, la signification de la cène dans la pensée du Christ.

CHAPITRE PREMIER

Les Paroles de « l'Institution » dans les Synoptiques.

§ 1. Les Apomnèmoneumata de Justin Martyr et les Synoptiques.

Justin Martyr cite à plusieurs reprises dans ses écrits les « Mémoires » des apôtres (τά ἀπομνημονεύματα). Or il se trouve que la citation relative à la cène ne correspond à aucun texte des synoptiques.

Nous lisons, en effet, au chapitre LXVI de la 1^{re} *Apolo-
gie*: « Les apôtres, dans les mémoires composés par eux, que l'on appelle Évangiles, ont raconté avoir reçu les instructions suivantes: Jésus ayant pris du pain et ayant rendu grâces dit: « Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps », et ayant de même pris la coupe et ayant rendu grâces, il dit: « Ceci est mon sang », et à eux seuls il distribua [le pain et le vin] » (οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα

καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι).

On le voit : il n'est pas fait mention de la rupture du pain ; il n'est pas question d' « alliance » ; la parole « faites ceci en mémoire de moi » (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου), que l'on pourrait croire empruntée à Luc XXII, 19, diffère cependant de ce texte, qui porte dans l'original grec : εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, et d'après lequel Jésus, avant de prescrire l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi », aurait dit : « Voici mon corps », en ajoutant : « donné pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον), mots qui manquent dans la citation de Justin. Dans le texte de la *I^e Apologie*, l'ordre vient en premier. On ne retrouve pas non plus les termes « répandu pour plusieurs » ou « pour vous » (τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν, Marc ; περὶ πολλῶν, Matthieu ; ὑπὲρ ὑμῶν, Luc), qui se rapportent au sang.

Il saute aux yeux que Justin n'a copié aucun de nos évangiles synoptiques.

Dès lors, deux questions importantes se posent : avons-nous affaire à une tradition vraiment indépendante des évangiles canoniques¹, et si oui, cette tradition a-t-elle plus de valeur au point de vue historique que celles de Marc (et Matthieu) et de Luc ?

Nous ferons à ce sujet les remarques suivantes :

Une étude attentive des citations des *Apomnēmoneumata*, que nous trouvons dans l'œuvre de Justin, permet de constater que Justin a connu d'autres évangiles que ceux qui ont été conservés dans le canon. Ces derniers ne jouissaient pas encore de la considération dont ils jouirent plus tard ; le canon n'était pas formé et il y a lieu de penser qu'à côté d'eux, d'autres récits de la vie du Maître avaient leur

¹ R.-Ad. HOFFMANN l'a prétendu. Voir SCHÆFER, p. 196.

place¹. Quel est celui ou quels sont ceux que cite Justin ?

BOUSSET parle de discours (λόγια), SANDAY d'une « harmonie des évangiles »², HILGENFELD³ et LODS⁴ de l'Évangile de Pierre, HOLTZMANN⁵ d'un évangile qui appartiendrait à la famille des évangiles des Hébreux.

Nous n'avons pas à discuter ici ces hypothèses, ni à prendre position dans le débat. Pour notre travail, cette question est somme toute secondaire, puisque la citation relative à la cène est la seule qui nous occupe. Or, dans le cas particulier, nous ne voyons pas la nécessité d'attribuer la citation à une source originale, indépendante des Synoptiques⁶. Il faut nous rappeler que Justin, comme l'ont montré SEMISCH et ZAHN⁷, cite très souvent librement, lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament. Il pourrait bien en être de même dans le passage qui nous intéresse spécialement. On s'en rendra compte en le replaçant dans son contexte⁸. L'intention de Justin n'est nullement de reproduire le récit complet du dernier repas du Christ avec ses apôtres. Il vient de dire que chez les chrétiens, nul ne peut avoir part à la nourriture appelée eucharistie, s'il ne croit « vraies les choses que nous enseignons », s'il n'a reçu « le bain pour la rémission

¹ Cf. BOUSSET. *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik*. Göttingen. Vandenhœck u. Ruprecht. 1891, p. 9.

Pour tout ce §, nous renvoyons à cette étude.

² Voir R. SCHÆFER, p. 196 et s.

³ Voir BOUSSET, p. 4 et s.

⁴ AD. LODS. *L'évangile et l'apocalypse de Pierre, publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh*. Paris. Leroux. 1893. Voir pour ce §, p. 59 à 61.

⁵ Voir BOUSSET, p. 6.

⁶ Cf. CLEMEN, p. 21.

⁷ Voir BOUSSET, p. 2-3, 8-9 ; R. SCHÆFER, p. 196 et s.

⁸ Voir la traduction de ce chapitre LXVI de la 1^{re} Apologie dans JEAN RÉVILLE, p. 6.

des péchés en vue de la nouvelle naissance », et s'il ne « vit comme le Christ l'a enseigné ». Et pourquoi ces conditions ? Parce que ce pain et ce vin ne sont pas « du pain vulgaire ou de la boisson vulgaire », mais « chair et sang de Jésus ». Et pour appuyer son affirmation, il en appelle aux *Mémoires* des apôtres. Mais rien ne l'oblige à les citer tout au long. S'il ne parle pas de « l'alliance », ce n'est pas nécessairement, comme l'ont prétendu ZAHN¹ et HENRI MONNIER², parce qu'il s'adresse à des païens, c'est parce que cette notion n'a pas sa place dans le contexte. Il suffit à Justin de montrer que Jésus lui-même a assimilé le pain à son corps, le vin à son sang, et de rattacher la cérémonie à un ordre précis du Maître (« faites ceci en mémoire de moi »). Il ne prend dans les évangiles que ce qui sert directement son but. Quoi de plus naturel ? Quand nous citons certains versets de la Bible, ne nous arrive-t-il pas de les abrégier (à la condition, cela va sans dire, que le sens général n'en soit pas faussé), d'éliminer tel mot, tel membre de phrase qui appartient à un autre ordre d'idées que celui dans lequel nous nous mouvons ? Il n'est donc pas nécessaire de supposer que la citation de Justin relative à la cène provienne d'un autre écrit que les Synoptiques, ni que Justin ait eu sous les yeux nos évangiles dans une forme primitive où ne se trouvait pas le terme d'« alliance » (τῆς διαθήκης)³. L'on ne peut songer à la forme brève du texte de Luc reproduite dans le manuscrit de Cambridge (D),

¹ Voir GÆTZ, p. 145.

² *La Mission historique de Jésus*. Paris. Fischbacher. 1906, p. 303.

³ Voir GÆTZ, p. 145-147 : les mots τῆς διαθήκης auraient été ajoutés au texte de Marc et à celui de Matthieu dans la seconde moitié du II^e siècle.

Bousset, p. 112-113, considère le texte de Justin comme le texte original.

puisque cette tradition ne mentionne pas la présentation de la coupe qui suit la fraction du pain, ni les paroles qui l'accompagnent : « Ceci est mon sang », ni l'ordre du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi ». Il ne s'agit pas davantage de l'évangile de Marc ou de celui de Matthieu, où manque également la prescription du Maître.

L'on pourrait encore dire que Justin pense à la cène telle qu'elle se célèbre dans l'église à laquelle il appartient¹, c'est d'elle qu'il nous parlerait en la présentant comme le dernier repas de Jésus, sans tenir compte des divergences qui existent entre cette cérémonie et le récit que nous font de la cène du Seigneur Marc, Matthieu et le dernier rédacteur de Luc XXII.

Mais notre explication nous semble préférable, car cette dernière hypothèse se heurte à une difficulté. Dans trois passages du *Dialogue avec Tryphon* (41, 70, 117)², Justin présente la cène comme une commémoration de la passion et des souffrances du Christ, souffrances que le Christ a subies pour « ceux qui purifient leurs âmes de toute malignité humaine » (41), « pour ceux qui croient en lui » (70), « pour les chrétiens » (117). D'où l'on conclura que dans la communauté à laquelle se rattachait Justin, la tradition que représentent les deux premiers évangiles et le troisième dans sa forme actuelle était connue, et que si Justin ne cite pas les mots « répandu pour vous » (ou : « pour plusieurs »), c'est qu'ils sont inutiles à son argumentation. Il peut donc fort bien pour la même raison avoir laissé tomber les mots « de l'alliance » (τῆς διαθήκης)³.

¹ Voir SCHWEITZER, I, p. 55-59.

² J. RÉVILLE, p. 7 et 8, donne la traduction de ces trois passages.

³ WREDE : Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Z. N. W. 1900, p. 70, pense aussi qu'il ne s'agit pas d'un texte qui serait plus ancien que Marc et Paul, et considère l'hypothèse de l'abréviation comme la plus vraisemblable.

Il résulte donc de notre étude que la citation de la *I^e Apologie*, relative à la cène, n'appartient pas à une source originale, indépendante des Synoptiques, qui leur serait antérieure et représenterait la tradition primitive, celle qui se rapprocherait le plus de la vérité historique, et que c'est par conséquent aux évangiles canoniques que nous avons tout d'abord à nous adresser ¹.

§ 2. Le texte de Luc.

Nous laissons de côté les variantes sans importance des textes de Marc et de Matthieu ², et nous passons immédiatement à l'étude du texte de Luc.

Ce texte soulève un grave problème.

En effet, les versets 19^b-20 ³ qui se trouvent dans les manuscrits : le Sinaïticus (ξ), le Vaticanus (B), l'Alexandrinus (A), manquent dans le manuscrit de Cambridge (codex Bezae, D) ⁴ et les manuscrits a, ff², i, l, qui représentent ce que WESTCOTT et HORT ont appelé le texte occidental. Dans la Peschito, ce sont les versets 17 et 18 qui manquent. Dans les manuscrits

¹ La conclusion de M. GOGUEL est identique, *Euch.*, p. 126.

² Pour ces variantes, voir J. RÉVILLE, p. 106-107, et M. GOGUEL, *Euch.*, p. 106 et s. La leçon τῆς διαθήκης (Mc. XIV, 24, Mt. XXIV, 28) doit être préférée, comme l'a montré JEAN RÉVILLE, à la leçon τῆς καινῆς διαθήκης. Cf. A. SCHWEITZER, I, p. 47. Avec J. RÉVILLE également, nous ne voyons aucune raison de considérer les mots τῆς διαθήκης comme interpolés dans les textes de Marc et de Matthieu (hypothèse de WREDE, art. cit. *Z. N. W.* 1900, p. 69-74).

³ Il s'agit du chapitre XXII. Verset 19^b, c'est-à-dire depuis les mots : « donné pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον).

⁴ C'est-à-dire que le verset 19 se termine par les mots « ceci est mon corps » (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου).

latins b et e, les versets 17 et 18 sont placés après 19^a, et 19^b-20 sont également omis¹. Dans la version syriaque dite de Cureton, il en est de même. La version syriaque dite sinaïtique place le verset 19 après le verset 16 et combine le verset 20 avec les versets 17, 18, 21².

Que penser de ces variantes ? A laquelle faut-il donner la préférence ? WESTCOTT et HORT³ ont admis la leçon du texte occidental (D) ; c'est pour eux la meilleure, et nombreux sont les théologiens qui partagent cette manière de voir. Parmi les principaux, nous citerons : B. WEISS⁴ et JOH. WEISS⁵, WELLHAUSEN⁶, BLASS⁷, BRANDT⁸, GARDNER⁹, EICHHORN¹⁰, JOH. HOFFMANN¹¹, LIETZMANN¹², LOISY¹³, NICOLARDOT¹⁴, ANDERSEN¹⁵, HEITMÜLLER¹⁶, PIEPENBRING¹⁷.

Par contre, HOLTZMANN¹⁸, JÜLICHER¹⁹, CREMER²⁰,

¹ Cette leçon est défendue par ZAHN. Voir NICOLARDOT, p. 196, et GOGUEL, *Euch.*, p. 113 et s.

² Voir dans GOGUEL, *Euch.*, p. 110, le tableau synoptique de ces différentes versions.

³ *The New Testament in the original Greek*. Cambridge and London. Macmillan & Co. 1881. (Appendix, p. 63.)

⁴ *Meyer's Kommentar*. 8^e édit. 1892, p. 616-617. Lk., p. 634.

⁵ *Ä. E.*, p. 67, 293. *Schr.*, p. 509 et s.

⁶ *Ev. Mc.*, p. 124. *Ev. Lc.*, p. 121.

⁷ *Theol. Studien*, 1896.

⁸ P. 301.

⁹ P. 4, 14.

¹⁰ P. 27.

¹¹ P. 7-8.

¹² III, p. 131.

¹³ *E. E.*, p. 116. *E. S.* II, p. 528.

¹⁴ P. 196.

¹⁵ P. 37 et s.

¹⁶ *Hwb. Sch.*, p. 22.

¹⁷ *Jésus historique*. Paris. Nourry, 1909, p. 67 et s.

¹⁸ *Syn.*, p. 409.

¹⁹ P. 235.

²⁰ *Real-enc.* I, p. 33.

SCHWEITZER¹, SCHMIEDEL², SCHÆFER³, CLEMEN⁴, GRAFE⁵, LICHTENSTEIN⁶, MOREL et CHASTAND⁷, BRUGE⁸, BATIFOL⁹, RÉVILLE¹⁰, HOLLMANN¹¹, GOGUEL¹² conservent le texte ordinaire.

HENRI MONNIER dans son ouvrage : *La Mission historique de Jésus*¹³, dit que les auteurs qui donnent la préférence à D le font parce que « dans la pensée contemporaine, les « sacrements » ne sont guère en faveur ». Et il ajoute : « Mais dans une matière aussi grave, il convient de ne se laisser influencer par aucun parti pris dogmatique ou anti-dogmatique. C'est ici qu'il faut tendre à l'objectivité absolue. »

Personnellement, nous nous rangeons, comme on va le voir, à l'avis de WESTCOTT et HORT, mais nous croyons pouvoir dire en toute sincérité, que ce n'est point parce que « dans la pensée contemporaine les « sacrements » ne sont guère en faveur. » Et nous aimons à penser que des hommes de la valeur des WESTCOTT et HORT, JOH. WEISS, WELLHAUSEN et LOISY, ont fait table rase dans leur étude de tout « parti pris dogmatique ou anti-dogmatique ». C'est dans cet esprit, en nous efforçant de « tendre à l'objectivité absolue », que nous allons aborder l'étude de ce texte.

L'interpolation des versets 19^b-20 s'explique mieux.

¹ I, p. 45-46.

² P. 125.

³ P. 306.

⁴ P. 20-21.

⁵ P. 117.

⁶ P. 13.

⁷ *Concordance*. Lausanne, Bridel. Paris, Fischbacher.

⁸ P. 18.

⁹ P. 21-28.

¹⁰ P. 100-102.

¹¹ P. 138-140.

¹² *L'Év. de Marc*, p. 262 et s., *L'Euch.*, p. 108 et s.

¹³ P. 300-301.

nous semble-t-il, que la suppression. Comment un copiste aurait-il pu éliminer des paroles aussi importantes que celles de ces versets ¹? Rappelons-nous qu'il s'agit de la cène, d'un des moments les plus solennels dans la vie du Christ. Le copiste devait moins que jamais être tenté de retrancher. Et pourquoi retrancher? Ces versets 19^b-20 ont leurs parallèles dans les deux autres synoptiques et dans Paul. Retrancher, c'était rompre l'harmonie qui existait entre Luc et les trois autres sources; c'était créer une grosse difficulté, mettre le désaccord le plus complet entre le troisième évangile d'un côté et Marc, Matthieu et Paul, de l'autre. Comme l'on comprend, au contraire, le désir de faire disparaître le désaccord par l'adjonction des paroles que nous lisons aujourd'hui aux versets 19^b-20!

On dit : *C'est la mention de deux coupes* (verset 17 et verset 20) *qui choquait*, puisque les autres documents parlent d'une seule coupe. En retranchant les versets 19^b-20, « on a obéi au désir de faire disparaître du texte sacré ce que l'on considérait comme une scandaleuse hérésie ². » Mais c'eût été remplacer une hérésie par une autre hérésie. En effet, dans Marc-Matthieu et dans Paul, la coupe est *après* le pain, non avant. Voilà une première divergence. Bien plus, les paroles qui accompagnent la présentation de la coupe du verset 18 ne sont pas celles qui accompagnent la présentation de la coupe dans Marc-Matthieu et dans Paul. Dans tout le passage, il n'est pas fait la moindre allusion à la parole capitale : « ceci est mon sang, (celui) de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs » (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, Marc), « répandu pour plusieurs

¹ Eine Streichung dieser hochwichtigen Worte durch Abschreiber ist einfach undenkbar. B. u. J. WEISS, *Meyer's Kom.* 8^e éd., p. 616.

² J. RÉVILLE, p. 100.

en rémission des péchés » (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Matthieu), « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, Paul). Si l'on avait voulu supprimer une coupe, c'est la première qu'il eût fallu supprimer. Et c'est, du reste, ce que l'on a fait dans la Peschito, en retranchant les versets 17 et 18, et plus judicieusement, dans la version syriaque sinaïtique, en combinant les paroles de la première coupe (« je ne boirai plus, etc... ») avec celles de la deuxième, la parole eschatologique étant ainsi conservée et occupant la même place que dans Marc.

Il est aussi évident que dans ces manuscrits et dans les autres que nous avons cités, l'on a obéi au désir de ne conserver qu'une coupe. Mais il ne nous est pas possible de reconnaître cette intention dans le manuscrit de Cambridge.

L'on n'a peut-être pas non plus suffisamment remarqué que la suppression ne porte pas seulement sur la seconde coupe, mais sur tout un membre de phrase, qu'il était inutile de supprimer si l'on agissait simplement dans le but de n'avoir plus qu'une coupe¹ : ce sont les mots « donné pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον), qui se rapportent au corps, représenté par le pain.

On objecte encore que si D est le texte original, « il faut alors que le texte de la presque totalité des manuscrits grecs soit le fruit d'une interpolation. » Et JEAN RÉVILLE que nous citons², ajoute : « Se représente-t-on les copistes introduisant de gaieté de cœur une seconde coupe dans le texte de Luc, alors que l'usage rituel, tel qu'il est attesté dès la plus haute antiquité, n'en com-

¹ BRANDT, p. 301.

² P. 100.

portait qu'une et que les évangiles de Matthieu et de Marc n'en mentionnent qu'une! »

Mais un copiste a fort bien pu ne pas considérer la première coupe (celle du verset 17) comme faisant partie de l'institution proprement dite. L'autre coupe manquant, pour combler la lacune, il se serait inspiré du texte de Paul. S'il n'a pas supprimé la première, c'est que celle-ci, dans sa pensée, ne faisait pas partie de la cène proprement dite. Il n'avait donc aucune raison de la supprimer. La mention de ces deux coupes ne constituait nullement pour lui une hérésie, puisqu'en réalité la seconde seule était celle de la cène.

Quant à la question : « Comment expliquer que ce texte remanié ait acquis assez d'autorité pour prévaloir sur le texte original dans la presque totalité des manuscrits grecs ? ¹ » nous répondrons : par le fait que ce texte se rapprochait davantage des autres documents (Marc-Matthieu et Paul) que le texte original, et peut-être aussi par le fait que généralement l'on contournait la difficulté en ne faisant pas rentrer la première coupe dans le cadre de la cène.

Ainsi s'expliquerait également — pour réfuter une autre objection ² — le peu de succès de la version de la Peschito, de la version syriaque de Cureton, de la version syriaque sinaïtique, de celle des manuscrits latins b et e. Nous constatons simplement par les corrections de ces derniers manuscrits, que dans certains milieux l'on considérait la première coupe comme faisant déjà partie de « la cène ». Cette façon de voir était très naturelle ; elle ne pouvait pas ne pas exister. Mais l'autre était tout aussi naturelle, et c'est elle qui prévalut.

¹ J. RÉVILLE, p. 100.

² J. RÉVILLE, p. 100-101. SPITTA, p. 296.

Ce n'est donc point la leçon du manuscrit de Cambridge qui est le produit de la réflexion ¹, c'est bien plutôt la leçon courante.



Nous avons encore deux hypothèses à mentionner, qui ont été faites au sujet de notre texte.

SPITTA ² occupe une position intermédiaire entre les défenseurs du texte occidental et ceux du texte courant. Pour lui, le verset 19 appartiendrait au texte original, et seul le verset 20 serait une interpolation postérieure. Si les deux versets avaient été interpolés par un copiste, dit SPITTA, comment celui-ci n'aurait-il pas ajouté après la parole relative à la coupe, les mots : « Faites ceci en mémoire de moi » (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)? Cet acte ne devait-il pas être répété au même titre que le premier qu'il avait fait suivre précisément de cette prescription?

Et puis, continue SPITTA, tandis que les versets 14 à 19 ne font nullement l'impression de dépendre de la tradition de Marc et de Paul, cette dépendance se fait très fortement sentir au verset 20. La première partie : « Et la coupe de même, après le souper, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων · τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου), correspond, abstraction faite de quelques légères différences, à 1 Corinthiens XI, 23 ; la seconde partie : « qui est répandu pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον) est manifestement empruntée à Marc XIV, 24 ; dans le texte de Marc, ces mots

¹ A. SCHWEITZER : Die Entstehung des Abendmahlsberichtes des Cod. D. beruht auf Reflexion (I, p. 46).

² P. 295-301.

se rapportent à un nominatif (αἷμα), l'interpolateur de Luc s'est contenté de les placer tels quels après un datif (ἐν τῷ αἵματί μου), sans s'apercevoir qu'il commettait une erreur, « qui est répandu » (τὸ ἐκχυννόμενον) ne pouvant se rapporter à la coupe.

Il n'est donc plus question de deux coupes. La coupe précède le pain, c'est vrai, mais Luc n'est pas le seul à présenter les choses de cette façon, tandis que nulle part nous ne trouvons la mention de deux coupes. Enfin, si l'on considère que le verset 20 seul est interpolé, les mots « faites ceci en mémoire de moi » se rapportent aux deux actes, de la présentation de la coupe et de la rupture du pain.

Cette hypothèse n'est malheureusement qu'une hypothèse, et une hypothèse qui a le tort de ne trouver de point d'appui dans aucun manuscrit connu.

De plus, est-il exact de dire que « les versets 14 à 19 ne font nullement l'impression d'avoir été inspirés par la tradition de Marc et de Paul » ? Il nous semble, au contraire, que la partie du verset 19 qui manque dans le codex D est un emprunt manifeste à la 1^{re} épître aux Corinthiens (XI, 24). La citation est faite mot pour mot; il n'y a qu'une différence : l'adjonction du participe « donné » (διδόμενον), qui s'explique facilement comme glose explicative ; certains copistes de 1 Corinthiens n'ont-ils pas essayé de corriger ce que la tournure « mon corps pour vous » (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) avait d'abrupt, de trop concis, en ajoutant le terme « rompu » (κλώμενον ou θρυπτόμενον) ?

Assurément nous ne voyons pas le motif pour lequel le copiste n'a pas reproduit le « faites ceci en mémoire de moi » au verset 20¹, et a copié Marc — inintelligem-

¹ M. GOGUEL, *Euch.*, p. 113, nous semble attacher trop d'importance à ce fait, puisque, à partir des mots « en mon sang », l'écri-

ment — au lieu de suivre Paul jusqu'au bout. Mais l'hypothèse de SPITTA n'éclaire en rien le problème : celui-ci subsiste après comme avant.

Nous ne pouvons pas davantage nous rallier à la seconde hypothèse à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure, celle de BLASS, défendue par WELLHAUSEN, ANDERSEN, PIEPENBRING¹, et qui consiste à tenir le verset 19 dans son entier, pour une interpolation postérieure.

Le tort de cette hypothèse est de n'avoir aucun appui dans les textes, pas plus que celle de Spitta. Et nous souscrivons pleinement à ce jugement de LOISY² : « Dans l'état des témoignages, il est arbitraire de supprimer... le commencement du verset 19, comme n'appartenant pas au texte primitif de Luc. »

Enfin, nous estimons qu'il est erroné de prétendre que « Luc XXII, 14-18 se suffit à lui-même et constitue un récit complet de la Sainte-Cène »³, et que « la deuxième partie du récit de Luc (versets 19-20 entiers) est secondaire par rapport à Paul »⁴. Nous ne trouvons aucune raison sérieuse qui permette d'établir cette distinction.

vain a recours à un autre texte que celui de la 1^e aux Corinthiens. Il est peut-être permis de supposer que la phrase en question existait, mais que par suite d'un accident elle avait disparu. Cette lacune expliquerait l'emprunt maladroit à Marc, d'un autre copiste.

¹ LIETZMANN semble favorable à cette hypothèse.

² *E. S.* II, p. 539.

³ HENRI MONNIER, p. 300.

⁴ *Idem.* Nous reviendrons plus loin sur la thèse d'HENRI MONNIER.

§ 3. Les deux traditions des Synoptiques.

Nous croyons avoir démontré assez clairement que, selon toute vraisemblance, le texte original de Luc, relatif à la cène, est celui qui nous a été conservé dans le manuscrit de Cambridge (D).

Or, le récit du dernier repas de Jésus, tel qu'il se trouve dans ce manuscrit, présente des divergences importantes avec celui de Paul et des Synoptiques.

Dans les trois synoptiques se trouvent la parole « ceci est mon corps » (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) et la parole eschatologique, mais tandis que dans Marc et Matthieu cette dernière est censée être prononcée par Jésus à la fin du repas, Luc la place au commencement. Dans les trois évangiles, Jésus la prononce en offrant la coupe ou pendant que celle-ci circule. Seulement, tandis que dans Luc elle est précédée des mots : « prenez-la et distribuez-la entre vous » (λάβετε τοῦτο [τὸ ποτήριον] καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, verset 17), dans Marc et dans Matthieu elle suit une parole importante, qui n'a aucun équivalent dans le texte de Luc : « ceci est mon sang (celui) de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs » (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, Marc verset 24 ; Matthieu α περὶ au lieu de ὑπὲρ et ajoute : « en rémission des péchés », εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, verset 28).

Autre différence : dans Luc, la coupe précède le pain ; dans Marc et Matthieu, c'est l'inverse.

Enfin, Luc cite une parole de Jésus qui ne se trouve reproduite nulle part ailleurs (verset 15) : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir ; car je vous dis que je n'en mangerai plus,

jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu » (ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ).

De l'avis on peut dire unanime des exégètes, le texte de Matthieu est secondaire par rapport à celui de Marc¹. Nous n'avons nullement affaire à une tradition indépendante. Matthieu suit Marc de près, et s'il écrit, par exemple, « buvez-en tous » (πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, verset 27), au lieu de : « et ils en burent tous » (καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες, Marc verset 23), et s'il ajoute « mangez » (φάγετε) (verset 26) au simple « prenez » (λάβετε) de Marc (verset 22), cela tient aux procédés de rédaction qui lui sont propres² ; ces petites divergences n'altèrent pas le sens du récit de Marc. La seule addition importante est celle de la fin du verset 28 : « en rémission des péchés », mais c'est là une explication, un commentaire parfaitement conforme à la conception de l'auteur du second évangile³, comme nous aurons encore l'occasion de le montrer.

Nous nous trouvons donc en présence non pas de trois mais de deux traditions, l'une représentée par Marc-Matthieu, l'autre par Luc, et comme elles diffèrent grandement l'une de l'autre, l'une (Marc-Matthieu) plaçant le pain avant la coupe et faisant suivre la présentation de la coupe des mots : « Ceci est mon sang, celui de l'alliance versé pour beaucoup », — l'autre (Luc) ne faisant aucune allusion à cette dernière parole et présentant des deux actes un ordre de succession inverse, la question se pose tout naturellement : A laquelle de ces deux traditions faut-il donner la préférence ? Ce qui

¹ Voyez LOBSTEIN, p. 25 et s. ; JOH. WEISS, *Schr.* II, p. 390-391 ; LOISY, *E. S.* I, p. 512-513.

² Voir NICOLARDOT. Cf. H. SCHULTZ, p. 86.

³ JOH. WEISS, *Schr.* I, p. 391.

revient à dire : laquelle de ces deux traditions se rapproche le plus de la vérité historique ? Quelle est celle qui nous a conservé le plus fidèlement les paroles du Maître et qui nous a donné de l'ensemble du repas le tableau le plus fidèle ?

A en croire certains auteurs ¹, il nous serait absolument impossible de savoir ce que Jésus a fait et dit pendant ce dernier repas. Les sources que nous possédons ne nous diraient pas comment il a célébré la cène avec ses disciples, mais comment la cène était célébrée dans les communautés chrétiennes, auxquelles appartenaient les auteurs de ces écrits.

Il est indéniable que de bonne heure le sens de la cène se modifia sous l'influence de certaines idées théologiques (nous prenons ce terme dans son sens le plus large). Il semble qu'un esprit non prévenu ne puisse pas se refuser à reconnaître cette influence. Il y a donc une part de vérité dans la thèse de EICHHORN. Mais à supposer même que cette influence fût générale, l'une de nos deux traditions ne l'aurait-elle pas subie moins fortement que l'autre, et par conséquent l'une des deux ne serait-elle pas plus près que l'autre de la vérité historique ?

Nous croyons pouvoir répondre affirmativement à cette question.

Cette tradition est celle de Luc, telle que nous l'a conservée le manuscrit de Cambridge.

§ 4. La valeur du récit de Luc.

Comment prouver que le récit de Luc est le plus ancien et celui qui se rapproche le plus de la vérité historique ?

¹ EICHHORN, par exemple. L'étude de CLEMEN est la contre-partie de celle de EICHHORN.

1. Nous reproduirons tout d'abord l'argument que nous avons déjà fait valoir, lorsqu'il s'agissait de choisir entre le *texte* des manuscrits grecs et le *texte* du manuscrit de Cambridge : *le récit de Luc est le plus bref*.

Quoiqu'on en dise, on comprend facilement que dans le désir de rendre plus intelligibles les paroles du Maître, on ait ajouté quelque chose. *On ne comprend pas qu'on ait retranché*¹. On n'en verrait pas la raison. La tendance devait être, par contre, à mesure que l'on s'éloignait du temps où ces paroles avaient été prononcées, de les rendre plus claires. Un témoin n'éprouvait pas le besoin d'en dire plus long (Jésus n'en a peut-être pas dit beaucoup plus), parce que, pour lui, la signification de ces actes et de ces paroles allait de soi. Il avait vu le regard, les gestes, l'attitude de Jésus, l'expression de son visage, il avait entendu le ton et les inflexions de sa voix ; le sens de la cène se dégagait de tout cela et de l'allure générale (*Stimmung*, diraient les Allemands) du repas. Dans son souvenir, il ne pouvait séparer les impressions multiples qu'il avait éprouvées, des paroles que Jésus avait prononcées et des actes qu'il avait accomplis ; les paroles : « je ne boirai plus du fruit de la vigne... » et : « ceci est mon corps », tant le sens qu'elles avaient pour lui était clair et précis, ne lui semblaient pas avoir besoin d'un commentaire pour être comprises par d'autres ; la question ne se posait même pas pour lui, et il se contentait de transcrire les paroles de Jésus telles qu'elles étaient restées gravées dans sa mémoire en traits indélébiles, renfermant dans leur concision des trésors de vie religieuse et morale où s'alimentait sans fin son âme de disciple.

¹ Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Hdk. z. N. T.* II, p. 133 (1 Kor.) : « eher zugesetzt als weggelassen ».

2. Remarquons, en outre, que *Luc se met en opposition avec la tradition de Marc* (et celle de Paul). Pour le faire, il fallait qu'il eût de solides raisons.

3. SCHWEITZER a fort bien montré ¹, nous semble-t-il, que l'on a cherché, poursuivi « l'égalisation » (Gleichbildung) des formules pour les deux actes. C'est un développement liturgique qui se comprend parfaitement. Ici, nous avons affaire à deux formules totalement différentes.

4. Luc, avons-nous vu, place la coupe avant le pain. Cet ordre semble confirmé par un verset de la 1^{re} épître aux Corinthiens ² : « la coupe de bénédiction... ; le pain que nous rompons » (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας... ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν). Il l'est, en tout cas, par la *Didachè* ³, où nous lisons ces mots : « Voici comment vous rendrez grâces : d'abord pour la coupe :... » (οὕτως εὐχαριστήσατε · πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου). Or, d'après les meilleurs juges, ce document remonterait à une haute antiquité. JEAN RÉVILLE a pu dire à son sujet : « Sous la forme où nous la possédons [la *Didachè*], elle doit remonter aux abords de l'an 100 ⁴ ; elle a, surtout dans ses parties les plus anciennes, un parfum du terroir chrétien primitif, comme il ne s'en trouve guère que dans les meilleurs éléments des évangiles synoptiques. Aucune influence de l'esprit grec, aucune déformation sous l'action d'un système théologique, rabbinique ou alexandrin. S'il y a chance de trouver une attestation de la pratique eucharistique dans les communautés galiléennes du 1^{er} siècle, c'est

¹ P. 50 et s.

² X, 16. JOH. WEISS, *Schr.* I, p. 509.

³ Chap. IX. Voir : PAUL SABATIER, *La Didachè ou l'Enseignement des douze apôtres*. (Thèse). Paris, 1885. P. 19, 54-56, 99-115.

⁴ M. GOGUEL (*Euch.*, p. 230) se range à cet avis en rappelant que cette date approximative est celle de la *compilation* des diverses sources.

ici ¹..... [Les prières eucharistiques] sont certainement parmi les morceaux les plus anciens de la *Didachè* ². »

Et PAUL SABATIER : « Nous n'hésitons pas à faire remonter la *Didachè* au milieu du premier siècle, avant les grandes courses missionnaires de Paul ³... Nous voyons dans la *Didachè* le premier anneau de la chaîne historique, qui pourra servir à reconstituer l'histoire de la Sainte-Cène... » ⁴

5. Pour la plupart des auteurs — sinon pour tous — qui admettent la leçon courante du texte de Luc, ce texte serait, dans sa seconde partie (versets 19^b-20), précisément celle qui manque dans le manuscrit de Cambridge, emprunté à Paul (1 Corinthiens XI, 24^b à 25^a) et à Marc (XIV, 24, seulement les mots : « répandu pour plusieurs », τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν).

A. SCHWEITZER lui-même, qui a commencé par dire : « La leçon du codex D est un produit de la réflexion » ⁵, dit quelques pages plus loin, en parlant de la leçon courante : « La relation de Luc est un pur produit littéraire (ein rein litterarisches Produkt) » ⁶. Nous le pensons aussi. Et c'est justement là l'une des principales raisons qui nous ont fait adopter la leçon du manuscrit de Cambridge.

Il n'est pas difficile de voir que nous nous trouvons en présence de deux traditions (et les adversaires de notre thèse le reconnaissent), que l'on a cherché à

¹ O. c., p. 46.

² Id., p. 51.

³ O. c., p. 165.

⁴ Id. p. 110, cf. p. 113. Voir SPITTA, o. c., p. 245, 261, 262. VON DER GOLTZ : *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig. Hinrich, 1901, p. 208. ANDERSEN, o. c., p. 62.

Pour une bibliographie plus complète, relative à la *Didachè*, nous renvoyons au livre de PAUL SABATIER, p. 11-13.

⁵ P. 46.

⁶ P. 57.

tisser l'une dans l'autre, sans y réussir complètement. Et ceci est un point important à noter.

Mais, puisque de l'avis de tous ou presque tous ¹, ces versets 19^b-20 proviendraient d'un emprunt fait à Paul et à Marc, la conclusion ne s'impose-t-elle pas, à supposer même que nous ayons tort de considérer le texte du manuscrit de Cambridge comme le texte original de Luc, qu'il y a dans cet évangile une tradition qui ne concorde pas avec celle de Marc, pas plus qu'avec celle de Paul, que nous avons dans cet évangile deux traditions presque juxtaposées et qui ne présentent entre elles que peu de ressemblances ?

Or, la suite de notre étude montrera encore surabondamment que la tradition représentée par les versets 14 à 19^a, est celle où se fait le moins sentir l'influence d'idées théologiques étrangères à la pensée du Christ, celle qui par conséquent se trouve être la plus conforme à la réalité ².

Nous disons : « où se fait le *moins* sentir », et non : « où *ne* se fait *pas* sentir ». D'abord cela est plus sage, puisqu'en une telle matière l'on ne peut prétendre à une certitude absolue, mathématique. Et si cela peut contribuer à nous rendre modestes, en nous rappelant les limites imposées à notre savoir, ce ne sera pas un mal.

De plus, cette influence est manifeste aux versets 15

¹ R. SCHÆFER, p. 191 et s., se tient sur la réserve.

LICHTENSTEIN, p. 14, ne pense pas que le passage vienne de 1 Corinthiens.

²Au moment d'envoyer ces pages à l'impression, nous sommes heureux de pouvoir citer encore l'opinion de G. FULLIQUET dans : *Sources des Évangiles*. Genève, Kündig. Paris, Fischbacher. 1911. Pour ce critique (p. 140-141), le récit primitif se reconstitue par la suppression des termes de Paul : « rompu pour vous » (interprétation dogmatique) et « faites ceci en mémoire de moi » (ordonnance ecclésiastique de la répétition). Nous donnons plus loin les raisons pour lesquelles la parole « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » nous paraît être aussi une « interprétation dogmatique ».

et 16 : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir ; car je vous dis que je n'en mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu »¹.

HENRI MONNIER² estime que « Luc XXII, 14-18 se suffit à lui-même et constitue un récit complet de la Sainte-Cène ». Nous ne le pensons pas. Les versets 17 et 18 ne sont pas du tout sur le même plan que les versets 15 et 16. Ceux-ci servent d'introduction. Il n'est fait aucune mention du *pain* ; il s'agit non du *pain*, mais de *la Pâque* : « manger la Pâque » (τὸ πᾶσχα φαγεῖν), et « manger la Pâque » c'est manger l'agneau pascal. Il n'est question ni de la bénédiction ni de la fraction du pain. Cela paraît étrange, quand on songe que dès le début, au contraire, c'est la fraction du pain qui semble avoir été le centre, l'élément important du repas ; certains textes nous parlent de la fraction du pain, sans mentionner la coupe, mais si nous ne faisons erreur, la bénédiction de la coupe n'est jamais mentionnée seule.

L'hypothèse d'ANDERSEN³ est plus ingénieuse. Celui-ci suppose que le verset 15 actuel dit de la Pâque ce

¹ Signalons l'hypothèse de BURKITT et BROOKE relative à ces versets (*Saint-Luke XXII, 15-16, what is the general meaning? The Journal of theol. stud.* 1908, July. p. 569-572). D'après ces théologiens, ils confirmeraient la tradition johannique. Ils signifieraient que Jésus a vivement désiré manger la Pâque, mais qu'il n'a pas pu réaliser ce désir, que par conséquent c'est le 14 Nisan, premier soir que le repas a eu lieu. HARNACK (*Theol. Litztg.* 1909, col. 49) est disposé à admettre cette ingénieuse hypothèse. Elle mérite assurément d'être examinée de près. Il se pourrait que primitivement les paroles en question aient eu le sens que leur attribuent BURKITT et BROOKE. Il faut alors supposer qu'elles ont été légèrement modifiées, que tout au moins un *ἐν* est tombé après ἐπεθύμησα, qui donnait le sens de : *j'aurais désiré* (mais ce désir ne se réalisera pas). Pour le rédacteur, elles semblent bel et bien avoir eu le sens qu'on leur a attribué jusqu'à maintenant.

² P. 300.

³ P. 34.

que le récit primitif disait du pain. Cependant cette hypothèse se heurte à la même objection que la précédente : il ne serait fait aucune allusion ni à la bénédiction ni à la fraction du pain.

Non, Luc XXII, 14-18 ne se suffit pas à lui-même et ne constitue pas un récit complet de la cène.

Nous croyons plutôt que les versets 15 et 16 sont des doublets des versets suivants, 17 et 18. Le parallélisme est frappant entre les versets 16 et 18. Le verset 16 ne serait autre chose que le verset 18, mais modifié par un auteur convaincu que le dernier repas du Christ était un repas pascal. Luc se sera trouvé en présence de deux documents, l'un dominé par l'idée que la cène avait été célébrée le 14 Nisan second soir (premier soir du 15), et contenant entre autres les versets 15 et 16 (introduction d'un récit de la cène), — l'autre qui ne faisait aucune allusion au repas pascal et où se lisaient les versets 17 à (*usque ad*) 19^b.

Comme lui-même partageait le point de vue de l'auteur des versets 15 et 16, il aura pris ces versets comme introduction.

Mais cela ne peut infirmer la thèse que les versets 17, 18 et 19^a représentent la tradition la plus digne de confiance.

HENRI MONNIER écrit encore¹ : « Dans les milieux judéo-chrétiens, elle [la cène] a été souvent considérée comme le prolongement de la Pâque juive. De là l'interprétation de la cène dans la liturgie de la *Didachè*. Le récit de Luc a la même origine. » Par conséquent — c'est toujours le même auteur qui parle — il n'y aurait rien à prendre dans Luc, « étant donné son caractère judéo-chrétien »².

¹ P. 301.

² P. 302.

Remarquons d'abord que dans la *Didachè* il n'y a aucune allusion, si lointaine soit-elle, à la Pâque. Rien ne donne à penser que dans les milieux où cet écrit a vu le jour, la cène était considérée « comme le prolongement de la Pâque juive ».

Ce peut être le cas, ce l'est vraisemblablement, pour les versets 15 et 16 de Luc. Mais les versets 17 à 19^a, comme nous l'avons vu, se distinguent nettement de ceux-là. Ils ne semblent avoir été influencés par aucune idée théologique judéo-chrétienne ou paulinienne¹. Ils représentent la tradition la plus indépendante que nous ayons.

Du reste, si l'on prétend qu'il n'y a rien à prendre dans Luc « étant donné son caractère judéo-chrétien », il est tout aussi légitime de dire : « il n'y a rien à prendre dans Paul ni dans Marc », étant donné leur caractère pagano-chrétien (paulinien). »

Nous tomberions ainsi logiquement dans le scepticisme de EICHHORN. Nous croyons qu'il est possible d'y échapper, parce que nous possédons vraisemblablement une *source originale, indépendante, les versets 17 à 19^a de Luc*.

¹ LOISY pense (*E. S.* II, p. 539) que la formule « ceci est mon corps » (qui pour lui, on se le rappelle, appartient au texte primitif de Luc, représenté par le manuscrit de Cambridge, D), provient de la tradition paulinienne, parce qu'« elle n'est pas sur le même plan que ce qui est dit du vin à boire dans le royaume des cieux ».

S'il en était ainsi, pourquoi l'auteur ne l'aurait-il pas fait suivre de la formule relative au sang ? Si toutes deux appartiennent à une même tradition (la tradition paulinienne), elles ne se conçoivent pas l'une sans l'autre ; l'on ne voit pas la raison pour laquelle elles n'auraient pas été reproduites toutes deux. Si la première seule a été conservée, c'est que son origine est autre. Enfin, nous aurons encore l'occasion de montrer qu'il y a un rapport étroit entre la déclaration eschatologique et la parole : « ceci est mon corps ».

CHAPITRE II

La date de la mort du Christ.

La Sainte-Cène et la Pâque.

Les versets 15 et 16 de Luc appartiendraient — nous l'avons indiqué en passant dans le paragraphe précédent — à la tradition d'après laquelle le dernier repas de Jésus aurait été un repas pascal, et nous avons laissé entendre que cette tradition n'est pas primitive, qu'elle ne correspond pas aux faits, qu'elle doit être un produit de la pensée théologique travaillant sur les données de l'histoire.

D'après cette tradition également, le Christ serait mort le 15 Nisan, le repas pascal ayant eu lieu le soir précédent (14 Nisan second soir — 15 Nisan premier soir)¹.

L'on sait qu'à en croire le IV^e Évangile, le Christ aurait été crucifié le 14 Nisan (non le 15) ; son dernier repas avec ses apôtres aurait été un repas ordinaire, pris

¹ Pour ceux qui l'ignorent : les jours chez les Juifs se comptaient à partir de six heures du soir. Le 14 Nisan commençait donc à six heures du soir, et durait — cela va de soi — jusqu'au lendemain soir, à six heures. Voilà pourquoi nous pouvons employer les expressions « premier soir » et « second soir ».

la veille même de sa mort, c'est-à-dire le 13 Nisan second soir (14 Nisan premier soir).

Avant d'aller plus loin, nous avons donc à nous poser ces deux questions :

1. *Jésus est-il mort le 14 ou le 15 Nisan ?*
2. *Le dernier repas de Jésus avec ses apôtres a-t-il été, oui ou non, un repas pascal ?*

Le résultat final de notre étude dépend, dans une certaine mesure, de la réponse que nous leur donnerons, le caractère général du repas devant vraisemblablement déterminer, en partie du moins, le sens primitif de la Sainte-Cène.

Il pourrait sembler suffisant de traiter la première question; en effet, si l'on démontre que le Christ est mort le 15 Nisan, ne s'ensuit-il pas que c'est bien le repas pascal qu'il a célébré la veille de sa mort, — et s'il a été crucifié le 14, son dernier repas n'est-il pas un simple repas?

Cependant, à y regarder de plus près, il reste la supposition que Jésus, considérant sa fin comme très prochaine, et prévoyant qu'il ne serait peut-être plus de ce monde pour célébrer la Pâque avec les siens, à la date officielle, dans le désir ardent de la célébrer néanmoins, anticipe d'un jour la cérémonie.

Examinons donc successivement les deux questions.

§ 1. La date de la mort du Christ.

A. *Le Quatrième Évangile.*

Il est superflu de rappeler que le IV^e Évangile est un écrit symbolique « dominé par un mysticisme religieux et théologique, entièrement conforme à l'esprit de la philosophie judéo-hellénique de son temps, pour laquelle

l'histoire n'a aucune valeur propre, mais n'a de signification que comme allégorie ou symbole de vérités morales ou religieuses »¹.

A-t-on le droit d'en conclure que l'auteur ne laisse subsister aucune donnée historique intacte? Il serait peut-être plus sage de dire que la tournure d'esprit de l'écrivain étant ce qu'elle est, on ne peut ajouter foi au témoignage du IV^e Évangile que si, après un contrôle sévère, un examen minutieux, il est prouvé qu'il est conforme aux faits.

Cet évangile, assurément, renferme des erreurs positives (et des erreurs qui ne proviennent pas toujours de cette tendance à faire du symbolisme).

Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, ce ne sont certainement pas les soldats romains qui sont venus avec Judas à Gethsémané pour s'emparer de Jésus.² Ces erreurs, le plus souvent erreurs de détail, ne suffisent pas à infirmer *a priori* la valeur historique de toutes les données, surtout pas des données générales. Dans certains cas, le symbolisme de l'auteur a pu les modifier. Dans le cas qui nous occupe, nous ne voyons pas que ce symbolisme soit si frappant qu'on veut bien le dire.

Si l'auteur du IV^e Évangile place la mort de Jésus dans l'après-midi précédant le repas pascal, « c'est », écrit JEAN RÉVILLE³, « que Jésus est pour lui l'agneau pascal véritable dont celui du repas pascal n'était que le

¹ JEAN RÉVILLE, *Euch.*, p. 121; Cf. *Le Quatrième Évangile*. Paris, Leroux. P. 80, 114, 297-298, etc.

² Jean XVIII, 12.

³ *Euch.*, p. 121. Voir encore *Q. É.*, p. 277 et s., 287. Et : ALBERT RÉVILLE : *Jésus de Nazareth*. Paris, Fischbacher, 1897. I, p. 347; II, p. 512. LOISY, *Le Quatrième Évangile*. Paris, Picard, 1903, p. 886; *E. S.* II, p. 506. ED. STAPFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*. Paris, Fischbacher. 3^e édit., p. 113. HEITMÜLLER, *Schr. J. W.* II, p. 729, 851. AD. JÜLICHER, dans *Die Kultur der Gegenwart*. Berlin u. Leipzig, Teubner. 1906. I, IV, p. 51. Cf. SCHMIEDEL, p. 142.

type prophétique. Il l'a présenté comme tel dès le début de son récit (I, 29). Il le fait mourir au jour et à l'heure où l'on immole l'agneau pascal. »

Oui, l'auteur inconnu du IV^e Évangile appelle Jésus (I, 29) : « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). Si nous ne faisons erreur, ce terme « l'agneau » (ὁ ἀμνός), appliqué à Jésus, ne se retrouve plus qu'une fois dans l'évangile, et cela, dans le même chapitre, sept versets plus loin (I, 36). Cette notion est donc secondaire dans le IV^e Évangile. L'idée qui domine cet écrit est plutôt celle que Jésus est *le Fils de Dieu* (I, 34, 49 ; III, 18 ; IX, 35 ; X, 36 ; XI, 27 ; XIX, 7).

Et puis, si Jésus est appelé « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (I, 29), est-il bien sûr que l'auteur songe à « l'agneau pascal véritable » ?

JEAN RÉVILLE l'affirme : « il l'a présenté comme tel dès le début de son récit ». Rien n'est moins prouvé. L'agneau est considéré ici comme une « victime propitiatoire » (ἱλαστήριος) ; la même idée se retrouve dans la 1^{re} épître de Jean, dont l'auteur est vraisemblablement celui de l'évangile ¹ : « le sang de Jésus, son Fils, nous *purifie* de tout péché » (τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας), lisons-nous au chapitre I (verset 7). Et plus loin : « il est, lui, une propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, II, 2) ; « il (Dieu) a envoyé son Fils comme une propitiation pour nos péchés » (ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, IV, 10).

¹ « L'identité des deux écrivains ne fait pas de doute. » BAUMGARTEN, *Schr. J. W.* II, p. 862.

Or l'agneau pascal n'était, en aucun cas, une « propitiation »¹. On ne pouvait pas dire qu'il « ôtait les péchés d'Israël ».

Pour l'Israélite, la rémission des péchés ne s'opère que par l'effusion du sang ; c'est par sa mort, par son sang répandu, que Jésus sauve le monde. « Il a été blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités². » N'était-ce pas à lui que ces paroles du grand prophète anonyme de l'exil s'appliquaient ? « Il a été maltraité et opprimé, et il n'a point ouvert la bouche, semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie, à une brebis muette devant ceux qui la tondent. »

C'est vraisemblablement à cette prophétie — et non à l'agneau pascal — que songeait l'auteur du IV^e Évangile, quand il appelait Jésus « l'agneau ».

Donc il ne nous semble pas qu'il soit exact de dire que l'auteur a présenté Jésus comme l'agneau pascal véritable dès le début de son récit. Cette idée paraît totalement absente du chapitre premier. Serait-ce donc en vertu de cette idée qui ne joue *aucun rôle* dans son évangile, que l'écrivain aurait changé la date de la mort du Christ ?

S'il avait voulu montrer aux Juifs que Jésus est « l'agneau pascal véritable », ne lui était-il pas facile d'attirer leur attention par une indication comme celle-ci, par exemple : « Au moment où l'on immolait les agneaux au temple... » ? Ce n'eût pas été de trop pour des Juifs du second siècle, vivant en dehors de la Palestine, à une époque où la coutume n'existait plus d'immoler les agneaux au temple, puisque ce temple avait été détruit.

Et puis, si l'intention de l'auteur était bien celle que lui attribue JEAN RÉVILLE, n'aurait-il pas dans cette cir-

¹ Cf. SPITTA, *Streitfragen der Geschichte Jesu*. Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht. 1907. Vierter Abschnitt : *Christus als Lamm*, p. 203, et SCHULTZ, p. 88.

² Ésaïe LIII.

constance repris l'expression du début : « l'agneau de Dieu » (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ)? A supposer que cette expression désigne *l'agneau pascal*, comment expliquer le fait que l'auteur l'emploie dans une circonstance sans rapport avec la Pâque, et qu'il ne l'emploie justement pas lorsqu'il s'agit de la Pâque, et au moment où il bouleverse la chronologie reçue pour montrer que « Jésus est le véritable agneau pascal »? Il faut avouer que c'est pour le moins étrange.

On dit bien que la citation : « Aucun de ses os ne sera brisé » (ὅστων οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ, XIX, 36) est une allusion à la prescription relative à l'agneau pascal (Exode XII, 46 ; Nombres IX, 12)¹. Ceci aussi est à prouver². Il semble qu'il s'agisse de l'accomplissement d'une prophétie, non de l'observation d'une prescription de la loi. Nul ne niera que ce soit le cas de l'autre parole : « ils regarderont à celui qu'ils ont percé » (ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, verset 37). Il est donc légitime de se demander s'il n'en est pas de même pour le verset 36. S'il s'agissait simplement de l'observation d'une ordonnance rituelle, la tournure « car cela arriva afin que l'Écriture fût accomplie » (ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ), ne serait-elle pas bien recherchée et emphatique? On attendrait plutôt, comme par exemple dans Luc II, 22 : « selon la loi » (κατὰ τὸν νόμον) ou, verset 23 : « suivant ce qui est écrit dans la loi du Seigneur » (καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ).

Ces considérations nous autorisent à penser que le verset 36 est une citation libre du Psaume XXXIV, 21 : « Il gardera tous ses os ; aucun d'eux ne sera brisé » (φυλάσσει πάντα τὰ ὀστέα αὐτοῦ ἕν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται).

¹ J. RÉVILLE. LOISY, *Q. É.*, p. 892. GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion*, p. 29.

² Cf. GÖTZ, p. 127-128. SPITTA, *Streitfr.*, p. 202.

Le sens de ce verset convient mieux au contexte que celui de la prescription relative à l'agneau pascal. « Il n'est pas besoin de démontrer longuement, écrit SPITTA ¹, que la communauté chrétienne devait voir une prédiction relative au Christ dans le passage du psaume qui parle du Juste qui souffre beaucoup, mais que le Seigneur délivre toujours, du Juste dont Dieu prend soin qu'aucun des os ne soit brisé, plus directement que dans la prescription concernant l'agneau pascal. »

Si l'auteur, ferons-nous encore observer, était préoccupé, en écrivant l'histoire de la passion, de faire voir en Jésus « le véritable agneau pascal », avait-il besoin pour cela de le faire mourir le jour de l'immolation des agneaux, le 14 Nisan? A supposer que Jésus, comme le laissent penser certains passages des Synoptiques, soit mort le 15 et qu'il ait célébré la veille le repas pascal avec ses disciples, le symbole n'était-il pas encore plus frappant : Jésus se donnant lui-même en nourriture à ses disciples, pendant le repas pascal, Jésus mettant fin à l'économie juive et inaugurant une nouvelle économie; Jésus, par sa chair et son sang créant une alliance nouvelle entre Israël et Dieu, Jésus, enfin (c'eût été plus naturel que d'opérer un changement de date), agneau pascal d'une nouvelle alliance²? Ce symbole s'offrant si naturellement à lui, on ne voit pas pourquoi il aurait faussé les données de l'histoire. Se serait-il mis ainsi en contradiction formelle avec la tradition synoptique³, purement et simplement par amour du symbolisme, alors que cette tradition lui offrait le symbole cherché⁴?

Pour toutes ces raisons, nous nous voyons dans l'impossibilité de nous ranger à l'avis du regretté JEAN RÉ-

¹ *Streitfr.*, p. 202.

² Cf. J. WEISS, *Ä. E.*, p. 290.

³ Cf. GETZ, p. 127. HAUPT, p. 20.

⁴ J. WEISS, *id.*

VILLE et des auteurs que nous avons cités plus haut.

Leur thèse ne jouit plus, du reste, dans le monde théologique, d'une grande considération ; des hommes de la valeur des JOHANNES WEISS, SPITTA, GÖTZ, WELLHAUSEN, BOUSSET, PREUSCHEN¹ se sont nettement prononcés contre elle.

Mais comment se fait-il que l'auteur du IV^e Évangile n'ait pas rattaché au dernier repas de Jésus « l'institution de la cène » ?

On a émis à ce sujet diverses hypothèses.

SPITTA² suppose que le récit de l'institution existait et qu'il s'est perdu.

Son argumentation n'est pas convaincante.

BEYSLAG pense que l'auteur a omis ce récit, parce qu'il se trouvait dans les Synoptiques³. Mais le IV^e Évangile est trop original et trop profond — LOBSTEIN le fait remarquer — pour n'être qu'une sorte de complément de la tradition synoptique.

Ou bien encore cette omission serait-elle une manière de protestation contre la cérémonie de la cène envisagée comme une institution du Christ lui-même ? Mais le discours du chapitre VI semble bien confirmer cette institution.

Peut-être est-ce tout simplement que l'auteur, ayant parlé de l'eucharistie au chapitre VI, n'a pas trouvé utile d'en reparler ; il lui suffisait d'avoir marqué la place de cette cérémonie, d'en avoir indiqué le sens et la valeur, et s'il l'a fait au chapitre VI, c'est que le sujet s'y prêtait⁴.

¹ Cf. aussi AD. HARNACK, *Th. Litztg.* 1909, col. 49.

² *Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristentums*. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht, 1893. I. *Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums*, p. 186. Cf. p. 220. Voir p. 111 et s. de notre étude.

³ Cité par LOBSTEIN, p. 152.

⁴ Pour M. GOGUEL (*Les sources*... , p. 53-64 ; *Euch.*, p. 195), le récit « du lavement des pieds est une allégorie de l'eucharistie. L'allégorie a été substituée au récit historique parce que, pour l'évangé-

Seulement ceci nous met en garde contre ses affirmations, et c'est précisément là l'une des raisons pour lesquelles nous disions en commençant que les données historiques du IV^e Évangile ne peuvent être acceptées qu'après un examen consciencieux et minutieux, — que si ces données se trouvent confirmées par ailleurs.

Si donc aucune tradition ne vient appuyer la tradition johannique relative à la date de la mort de Jésus, il faudra s'en tenir aux indications de Marc XIV, 12 et Luc XXII, 7.

Cette tradition existe-t-elle ?

Nous croyons pouvoir répondre par l'affirmative.



B. *Les Synoptiques.*

Les Synoptiques eux-mêmes, en effet, confirment la chronologie du IV^e Évangile sur le point particulier qui nous occupe.

Il va sans dire que nous ne cherchons pas à faire de l'harmonistique comme FRÉDÉRIC GODET, par exemple¹. Nous le voudrions que nous ne le pourrions pas, car les textes seraient plus forts que notre volonté.

En effet, si l'on compare les Synoptiques, tels que nous les possédons aujourd'hui, avec le IV^e Évangile, il faut reconnaître que toute conciliation entre eux est impossible. Mais examinons les textes d'un peu plus près,

liste, tant que le Christ n'était pas mort, l'eucharistie n'était pas possible ».

¹ Nous nous plaisons à reconnaître l'ingéniosité de ce théologien (Com. sur l'év. de *St. Luc*, II. Neuchâtel. Sandoz, 1871, p. 336 à 354), mais tous les essais du genre du sien — si intéressants soient-ils — sont destinés à échouer.

et puisque Marc est considéré par la majorité des critiques comme ayant servi de base aux deux autres en ce qui concerne les récits de la Passion, commençons par l'Évangile de Marc.

Nous lisons au chapitre XIV, verset 1 : « Deux jours après, c'étaient la Pâque et les pains sans levain » (ἤν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας). Nous apprenons ensuite que les chefs des prêtres et les scribes cherchaient un moyen de s'emparer de Jésus par ruse et de le tuer, mais qu'ils disaient : « Rien pendant la fête, le peuple pourrait se soulever » (μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ). Puis le récit est soudain interrompu. Nous trouvons Jésus à Béthanie, dans la maison de Simon, le lépreux (versets 3 à 9). Le verset 10 semble être la suite immédiate du verset 2⁴ ; le récit de l'onction n'est pas à sa place, le rédacteur du second évangile l'a mis là comme une sorte de prologue, de prélude symbolique à l'histoire de la Passion. Il n'y a qu'à lire le verset 8 pour s'en convaincre : « A l'avance, elle a parfumé mon corps pour la sépulture » (προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν). Le verset 9 : « Partout où sera prêché l'Évangile — dans le monde

⁴ JOH. WEISS, *Ä. E.*, p. 285-287. *Schr.* I, p. 201, 202. NICOLARDOT, p. 289-290. KLOSTERMANN (*Hdb. Lietzmann*), p. 121.

LOISY, II, p. 490-491, cf. p. 498, tout en reconnaissant que « ce qui est dit de la trahison a pu faire naturellement suite à ce qu'on lit touchant les intentions du Sanhédrin », pense que l'indication chronologique se rapporte au repas de l'onction, c'est-à-dire en réalité à la cène, le repas de l'onction ayant pris la place du dernier repas. Il ne nous paraît pas nécessaire de faire cette hypothèse ; il faudrait supposer dans ce cas un travail bien compliqué de la part du rédacteur. L'indication chronologique ne nous semble pas pouvoir être séparée de la fin du verset 1. Si elle se rapportait au dernier repas, pourquoi le rédacteur l'en aurait-il détachée ? et pourquoi séparer les versets 1 et 2 des versets 10 et suivants, car dans cette hypothèse — si nous la comprenons bien — l'on admet que l'auteur avait deux sources : l'une l'indication chronologique introduisant un récit de la cène, — l'autre : la fin du verset 1, les versets 2, 10 et 11.

entier —, etc. . . . » (ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον) suppose un temps où les récits de la vie de Jésus considérés comme une histoire — « l'Évangile » — sont le sujet de prédications. « C'est une réflexion de prédicateur chrétien », dit Loisy¹.

Les versets 10 et 11 nous informent que Judas va trouver les chefs des prêtres, qui sont dans la joie à l'ouïe de ses paroles, car Judas leur propose de leur livrer Jésus. Il s'agit seulement de trouver une occasion de le saisir (πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ), *avant la fête*, bien entendu, puisque les prêtres ont dit : « *Rien pendant la fête* », et si les prêtres sont si joyeux, c'est que Judas rentre dans le plan de s'emparer de Jésus *avant la fête*².

Au verset 12, nous trouvons une nouvelle donnée chronologique, qui contredit nettement ce qui précède : « le premier jour des pains sans levain, où l'on sacrifie la Pâque » (καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον).³ Ce jour-là, les disciples demandent à Jésus où ils doivent préparer le repas pascal. Il n'est plus ques-

¹ II, p. 497. Cf. p. 500. Voyez aussi M. GOGUEL, *L'év. de Marc*, p. 255.

² SPITTA (p. 225) reproche à WEIZSÄCKER d'avoir traduit εὐκαίρως par « bei guter Gelegenheit » : « dans une bonne occasion » ; il traduit, lui, « zu rechter Zeit », « au bon moment », c'est-à-dire « au temps fixé » (avant la fête).

Les deux traductions nous semblent autorisées ; que l'on emploie l'une ou l'autre, le sens du texte est le même. Si l'on parle « d'une occasion favorable », il va sans dire qu'il s'agit d'une occasion favorable *avant la fête*, d'après la décision des prêtres (verset 2). WABNITZ (II, p. 78) pense aussi que le terme εὐκαίρως correspond à la décision du Sanhédrin et dit très justement que la mention de cette décision ne s'explique que si les prêtres ont pu mettre leur projet à exécution.

³ WELLHAUSEN, *Mc.*, p. 114 et s., JOH. WEISS, etc. . . A mentionner également l'étude de M. GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion*. Voir pour la question qui nous occupe, p. 20 et s.

tion de la décision du Sanhédrin. Le plan des prêtres a donc échoué? L'on n'en dit pas un mot, l'on n'éprouve pas le besoin de donner une explication!

Remarquons, du reste, que cette donnée est *fausse*.

Qu'un auteur, s'adressant à des pagano-chrétiens, dise comme au verset 1 : « Deux jours après, c'étaient la Pâque et les pains sans levain », cela peut se comprendre, puisqu'à la façon de compter romaine, c'était bien le même jour qu'avait lieu la fête de Pâque et que commençait celle des pains sans levain, qui suivait immédiatement le repas pascal, le 14 Nisan, deuxième soir. Pour ceux qui ne comptaient pas les jours comme les Juifs, c'était donc en somme pendant la même journée que l'on fêtait la Pâque et que s'ouvrait la fête des pains sans levain.

Mais il est inconcevable qu'un auteur juif écrive : « le premier jour des pains sans levain où l'on immolait la Pâque » ; cette assimilation complète des « Pains sans levain » à « la Pâque » constitue une grave erreur et autorise à mettre ce récit en suspicion¹.

En effet, comme l'a montré CHWOLSON², le nom de « fête des pains sans levain », *Hag Hamassôt* (חג המצות), *les Azymes*, en grec (τὰ ἄζυμα), n'était jamais donné au 14 Nisan, qui, lui, s'appelait « le jour de la Pâque » ; il ne servait qu'à désigner la fête qui durait du 15 Nisan (premier soir) au 21 (actuellement au 22). « *Le premier jour des pains sans levain* » désigne toujours *le 15 Nisan* ; il ne désigne jamais le 14. Il en est ainsi dans le Pentateuque, le livre des Jubilés, Philon, Josèphe, la Mischna, le Talmud, les écrits rabbiniques du moyen âge, et il en est encore de même aujourd'hui³. C'est une faute positive que d'assimiler « le premier jour

¹ La même erreur se retrouve dans Luc XXII, 1 et 7.

² P. 3 et s.

³ Voir CHWOLSON.

des pains sans levain » à « la Pâque ». Car il y a ici assimilation; ce qui n'est pas le cas au verset 1.

Toute la suite de l'histoire de la Passion prouve l'inexactitude de la donnée chronologique de Marc XIV, 12.

Nous signalons, pour commencer, le verset 42 du chapitre XV : « comme c'était un jour de préparation, c'est-à-dire une veille de sabbat » (ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον).

On peut s'étonner qu'un jour de grande fête, comme le premier jour des pains sans levain, soit appelé « jour de préparation ». CHWOLSON¹ affirme que le terme de préparation (παρασκευή) ne pouvait être appliqué au 15 Nisan. Il semblerait donc résulter de ce verset que le crucifiement a eu lieu un jour ouvrable, et non un jour de grande fête. Nous croyons, avec CHWOLSON, que cette déduction est parfaitement légitime². Cependant, étant donné qu'il était permis de cuire des aliments le 15 Nisan (bien que ce jour fût sabbatique) et que le vendredi était appelé « préparation » (παρασκευή) en tant que jour de préparation des aliments pour le lendemain³, que par conséquent il se pourrait — ce qui est peu probable — que le 15 Nisan eût été désigné, quoique jour de grande fête, par le terme de « préparation », cette déduction a besoin d'être confirmée.

Elle l'est par une série de faits que nous allons exposer.

¹ P. 9.

² Nous ne voyons pas la nécessité de supposer avec Joh. WEISS (*Ä. E.*, p. 285) et WABNITZ (II, p. 76) que primitivement il s'agissait, dans ce passage, comme dans Jean XIX, 14, de la préparation de la Pâque.

³ CHWOLSON; GETZ, p. 129. MISCHNA, *Beza*, V, 2 : « Il n'y a aucune différence entre le jour de fête et le sabbat, sinon pour la préparation des aliments. »

Il ne s'ensuit pas, contrairement à ce que dit JEAN RÉVILLE, p. 127, que le 15 Nisan ne fût pas sabbatique.



1. Marc nous raconte que Judas vient à Gethsémané avec une troupe *armée d'épées et de bâtons* (ὄχλος μετὰ μαχαίρῳ καὶ ξύλων, XIV, 43).

D'après la Mischna, il n'est pas permis de porter des armes le jour du sabbat. Et comme il n'y a de différence entre le sabbat et les jours de fête que sur le point mentionné plus haut, nous en déduisons qu'il était interdit de sortir *armé* de tels jours ¹. Ce qui est dit du sabbat s'applique aux jours de fête. Et particulièrement la prescription relative au premier et au dernier jour de la fête des pains sans levain était très précise².

Le 15 Nisan était donc considéré comme un sabbat ³; il ne se distinguait de celui-ci que par l'autorisation de cuire des aliments. Or, l'on sait qu'au temps des Macchabées et au temps de Pompée, les Juifs refusaient de combattre le jour du sabbat, et se laissaient massacrer plutôt que de porter des armes ce jour-là ⁴.

Dira-t-on que la troupe conduite par Judas est composée de païens? Il n'en reste pas moins à expliquer comment il se fait qu'un des disciples qui accompagnent le Christ, a pu tirer une épée. Et puis, le IV^e Évangile, qui nous parle, en effet, de soldats romains, a commis sur ce point une erreur. C'est le Sanhédrin seul qui arrête Jésus. Il ne peut être question de soldats romains avant que l'affaire ait été portée devant le procurateur ⁵.

¹ BRANDT, p. 285, 303. CHWOLSON, p. 6.

² Exode XII, 16; Lévit. XXIII, 7; Nombres XXVIII, 18, 25.

³ Voir STAPPER, III, p. 114.

⁴ Voir: 1 Macc. II, 34 et s.; 2 Macc., XV, 1 et s.; JOSÈPHE, *C. Ap.* I, 22; *Ant.* XIV, 3, 2; *De bello judaico* I, 7, 3. DION CASSIUS, 37, 16.

⁵ STAPPER, III, p. 165-167. BOUSSET, *Schr. J. W.* II, p. 842, 843.

2. *La réunion du Sanhédrin*, rapportée par Marc XIV, 53 et suivants ¹: « tous s'assemblent, les chefs des prêtres, les anciens et les scribes » (συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς) ne peut avoir eu lieu le 15 Nisan, après la célébration du repas pascal ². Il était interdit au Sanhédrin de siéger un jour de sabbat ou un jour de fête. On en vint même peu à peu à ne tenir de séance ni le vendredi ni la veille d'une fête, afin de ne pas risquer, au cas où l'affaire traînerait en longueur, d'empiéter sur le sabbat ou sur le jour de fête.

S'agissait-il d'une action criminelle, dont le châtimement serait la peine de mort? Il est dit expressément que la séance ne peut avoir lieu ni un vendredi ni une veille de fête, parce que la sentence doit être immédiatement mise à exécution, et qu'elle ne peut l'être les jours de sabbat et de fête ³.

Si donc les membres du Sanhédrin s'étaient réunis le 15 Nisan, c'eût été une profanation de la loi, profanation officielle, publique, en comparaison de laquelle les transgressions de Jésus, contre lesquelles s'élevaient si violemment scribes et pharisiens, n'étaient que des peccadilles ⁴.

On dit : cette séance du Sanhédrin n'est pas une vraie séance; il ne s'agit pas d'une condamnation régulière. Quelques membres du tribunal veulent simplement chercher ensemble quels sont les moyens à employer pour faire mourir Jésus ⁵.

¹ Mt. XXVI, 57 et s., Lc. XXII, 66 et s.

² WABNITZ, II, p. 79. JOH. WEISS, *Ä. E.*, p. 285; *Schr.* I, p. 201. SPITTA, p. 241. HEITMÜLLER, p. 26. CHWOLSON, p. 6 et 7.

³ MISCHNA, *Beza*, V, 2; *Sanhédrin*, IV, 1,6. TALMUD, *Sanh.*, fol. 35 a et b.

⁴ Cf. JOH. WEISS, *Schr.*, I, p. 201.

⁵ Cf. RÉVILLE, p. 126-127.

Mais, à supposer même que cette séance n'ait pas été une vraie séance, on a de la peine à se représenter ces sacrificateurs et docteurs de la loi envoyant prendre Jésus aussitôt après avoir mangé le repas pascal, en pleine fête, et, pendant la nuit qui suit cette solennelle cérémonie de la Pâque, discutant sur la façon dont on pourrait se débarrasser le plus vite du Nazaréen ! Il faudrait qu'ils fussent tombés à un niveau moral et religieux bien bas, pour profaner à ce point par leur haine cette fête émouvante et pour que le souvenir des délivrances accordées par Jahveh aux pères ne produisît dans leurs cœurs aucun apaisement. La Pâque ne devait-elle pas être pour eux comme une trêve-de-Dieu ?

Et puis, sur quel texte s'appuyer pour prouver qu'il ne s'agit pas d'une condamnation *régulière* ? Le Sanhédrin condamne Jésus, voilà ce que nous savons. Cette condamnation, prononcée pendant la nuit d'une fête religieuse nationale, quand bien même elle ne serait pas *régulière*, ne s'expliquerait pas mieux que la réunion du Sanhédrin, de la part de sacrificateurs et de docteurs de la loi.

Ainsi donc, même au cas où ces séances n'auraient été qu'*officieuses*, elles n'auraient guère pu se tenir le 15 Nisan. A plus forte raison, n'ont-elles pas eu lieu à ce moment, si elles ont été régulières, et les Synoptiques laissent penser qu'elles le furent. STAFFER¹ les considère comme telles et affirme d'autre part² que « le 15 Nisan..., le repos... était observé aussi strictement que celui du sabbat ». Mais alors comment ce même auteur peut-il concilier ces deux affirmations avec cette troisième : que c'est pendant la nuit qui suivit le repas pascal que Jésus fut pris et jugé ? On ne le voit pas.

¹ III, chap. VIII et IX.

² III, p. 114.

3. Le Sanhédrin renvoie Jésus à Pilate. Pilate propose aux Juifs de leur relâcher un prisonnier¹.

La coutume à laquelle il est fait allusion ici, ne s'explique-t-elle pas en tant que mesure permettant au prisonnier de célébrer la Pâque avec tout le peuple? Or, dans ce cas, il était trop tard de le relâcher le 15 Nisan. La dernière limite était l'après-midi du 14².

4. *Simon de Cyrène* revient des champs (ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ), lorsqu'il rencontre le cortège montant au Calvaire³.

D'après CHWOLSON⁴, l'expression grecque que nous venons de citer correspondrait à l'hébreu בא מן השדה, qui signifie dans la règle : revenir du travail des champs⁵. Et il est de fait que ce sens-là se présente à l'esprit avant tout autre. Mais il était interdit de travailler aux champs un jour de fête. Traduit-on : « qui venait de la campagne », en s'inspirant de Marc XVI, 12 : « ... à deux d'entre eux qui se rendaient à la campagne » (πορευομένοις εἰς ἀγρόν), « la campagne » étant prise ici en opposition à « la ville », la difficulté reste à peu près la même, puisqu'il n'était pas permis de s'éloigner, le jour du sabbat, de plus de 2000 coudées de la ville⁶, soit un peu moins d'un kilomètre.

5. Il est inadmissible que *Joseph d'Arimatee* aille trouver le procureur romain un jour de fête juive aussi important que le 15 Nisan ; il est impossible qu'il

¹ Mc. XV, 6 et s. (Mt. XXVII, 15).

² SPITTA, p. 214, 241.

³ Mc. XV, 21 (Lc. XXIII, 26).

⁴ P. 9.

⁵ Cf. Genèse XXXIV, 7 ; Juges XIX, 16.

⁶ Cf. Mt. XXIV, 20 : « Priez pour que votre fuite n'arrive ni en hiver, ni un jour de sabbat » (προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτω). LOISY, II, p. 422. GÆTZ, p. 129, cite JOSEPH, *Ant.* XIII, 84.

ait *acheté* ce même jour un linceul et *enseveli* Jésus¹ : c'eût été enfreindre la loi. Les femmes dont parle Luc² ne pouvaient pas non plus préparer le premier jour des pains sans levain des aromates et des parfums³.

Nous n'invoquerons pas, à l'appui de notre thèse, le crucifiement lui-même⁴, puisque l'exécution était l'affaire des *Romains*, non des *Juifs*, que les Juifs n'avaient pas à s'en occuper. C'est ce que STAFFER a fort bien montré : « Il est vrai que les Juifs n'exécutaient pas un jour de fête ; mais la croix n'était pas un supplice juif, elle était un supplice exclusivement romain⁵. . . . Le supplice étant romain, l'exécution devait être romaine, commandée par les Romains, faite par les Romains, avec un appareil militaire ; Jésus devait être abandonné « aux méchants », comme on disait alors »⁶.

Mais il n'en résulte pas — cela saute aux yeux — que le Christ soit mort le 15 Nisan, et STAFFER a tort de dire⁷ : « On ne réfléchit pas qu'une crucifixion était beaucoup plus difficile la veille du 15, dans l'après-midi du jour où l'on tuait les agneaux au temple, que le lendemain. Tout le peuple était occupé, l'après-midi du 14, aux préparatifs de la fête du soir, et beaucoup plus absorbé par celle-ci qu'il ne l'était le lendemain matin 15, où il avait d'autant moins à faire que le repos était absolu. »

Du moment que le crucifiement est l'affaire des Romains, qu'importe que le peuple juif soit plus ou moins occupé le 14 que le 15 Nisan ? Un peu plus haut, du

¹ Mc. XV, 42 et s. (Mt. XXVII, 57 et s. ; Lc. XXIII, 50 et s.).

² XXIII, 55-56.

³ GÖTZ, p. 129.

⁴ JOH. WEISS et HEITMÜLLER ne sont pas de cet avis.

⁵ III, p. 115.

⁶ III, p. 207 et s.

⁷ III, p. 115.

reste, STAPPER dit lui-même : « Telle qu'elle se passa, ce fut une fort petite affaire que ce supplice de Jésus. »

Tous les autres faits prouvent clairement, nous semble-t-il, que d'après *Marc lui-même*, Jésus n'a pas été crucifié le premier jour des pains sans levain, mais un jour ouvrable, au plus tard le 14 Nisan¹.

Nous trouvons donc dans le second évangile la même tradition que dans le quatrième.

Cette tradition est confirmée par l'*Évangile de Pierre*, où nous lisons : « et il (Pilate) le livra au peuple, la veille des Azymes, leur fête » (καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἁζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν),² — et par les *Actes de Pilate*³. Et le témoignage de l'*Évangile de Pierre* serait d'autant plus important que, d'après SPITTA⁴, cet écrit ne dépend en aucune façon du IV^e Évangile.

On pourrait ajouter que HIPPOLYTE, IRÉNÉE, CLÉMENT d'ALEXANDRIE, APOLLINAIRE, pour ne nommer que quelques-uns des plus anciens Pères, enseignaient que Jésus a souffert comme victime pascalle, mais qu'il n'a pas mangé la Pâque. GÆTZ, à qui nous empruntons cette observation⁵, renvoie à SCHÜRER⁶ et cite cet intéressant passage d'HIPPOLYTE : « le [dernier] souper, il [le Christ] l'a vraisemblablement pris avant la Pâque ; la Pâque, il ne l'a pas mangée, mais il a souffert comme un agneau pascal (*littéralement* : « mais il l'a soufferte »), car ce n'était pas le moment de manger [la Pâque] » (εἰκότως

¹ Voir à ce sujet l'opinion d'AUG. SABATIER dans l'*Encyclopédie de Lichtenberger*. Art. *Jésus-Christ*, p. 377.

² Voir LODS, o. c., p. 17, 34, 69 ; GÆTZ, p. 126 ; SPITTA, p. 241-242.

³ *Acta Pilati*, Bd. XI, 2, 310, éd. Tischendorf. Cit. par GÆTZ, p. 126.

⁴ P. 242.

⁵ P. 126.

⁶ *De controvers. paschal.*, p. 21 et s.

τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείκνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐ δὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως).¹

« Il serait très surprenant », ajoute GÆTZ, « que des Pères comme Hippolyte et Clément d'Alexandrie partageassent cette opinion, simplement pour l'avoir trouvée dans le IV^e Évangile. Leur point de vue ne s'explique que que s'ils avaient le sentiment de suivre non seulement la tradition du IV^e Évangile, mais la vieille tradition de la communauté chrétienne, qui, en réalité, plongeait ses racines dans une forme des trois premiers évangiles concordante aux données du quatrième » (relativement à la date de la mort du Christ).

Ainsi donc, *d'après le second évangile lui-même, Jésus est mort un jour ouvrable.*

Il faut cependant ajouter : d'après le second évangile, *à l'exclusion de Marc XIV, 12-26.*



Que penser de cette péricope ? Nous avons déjà fait remarquer l'inexactitude de la donnée chronologique du verset 12, et comme elle est, au fond, la seule donnée sur laquelle se fonde l'affirmation que Jésus a été crucifié le 15 Nisan, qu'elle se trouve contredite par toute une série de faits importants, il nous semble que l'on est autorisé à donner la préférence à ces faits.

CHWOLSON² a supposé une erreur de copiste. Il part de l'évangile de Matthieu (XXVI, 17-19), qu'il considère comme primitif par rapport aux deux autres. Cet évangile aurait été écrit en hébreu. Le copiste aurait eu un

¹ HIPPOLYTE, *Fragm.* 13, 92, éd. Lagarde.

² P. 10 et s.

texte dans lequel les mêmes lettres ק, ר, ב, ו se seraient suivies deux fois :

יִוְמָא קְדָמָא דְּמַטְרִיא קֶרֶב וּקְרָבו תְּלִמְיֻדָּה, ce qui signifie : « Le premier jour des pains sans levain *approchait* et les disciples *s'approchèrent*, etc... » Il aurait laissé tomber le premier קֶרֶב. Comme la phrase serait devenue, par là-même, incorrecte, on aurait ensuite ajouté un ב au commencement, d'où l'erreur : « Au premier jour des pains sans levain. »

Malheureusement, l'hypothèse de CHWOLSON repose sur l'hypothèse absolument gratuite que le premier évangile comme tel a été écrit en hébreu. D'après l'avis on peut dire unanime des critiques, les *Logia* de Matthieu ne contenaient pas ce récit ¹, et notre évangile, dans ce passage, dépendrait d'une source grecque.

Et puis, remarquons que XXVI, 2 a déjà parlé de l'*ap-proche* de la fête : « Dans deux jours aura lieu la Pâque. » Pourquoi, quinze versets plus loin, écrire une phrase analogue : « Le premier jour des pains sans levain *approchait* » ? Il s'est pourtant écoulé un certain laps de temps entre le commencement du chapitre et le verset 17. Si nous sommes au 13 Nisan, comme le pense CHWOLSON, n'était-il pas plus naturel d'écrire : « Le lendemain, c'était la Pâque » ? Une expression aussi vague et indéterminée que celle-là « *approchait* », ne convient pas dans ce contexte.

Nous ajouterons que s'il est vrai que nos auteurs bibliques ne font pas de « style », la tournure קֶרֶב וּקְרָבו semble cependant quelque peu difficile à admettre. En outre, l'auteur aurait fort bien pu employer un autre verbe que קֶרֶב. CHWOLSON traduit « *s'approchèrent* » (προσῆλθον) par וּקְרָבו ; rien n'empêche de rendre ce verbe grec par le verbe hébreu וַיִּגְשׁוּ : נִגַּשׁ. C'est le verbe em-

¹ PIEPENBRING, J. H., p. 17-41. JOH. WEISS, *Schr.* I, p. 390.

ployé dans le Nouveau Testament hébreu que nous possédons ¹. Et alors, à supposer que la phrase commençât par les mots : « Le premier jour des pains sans levain *approchait* (קרב) », comment expliquer l'omission de ce קרב ?

Cette hypothèse de CHWOLSON doit donc être abandonnée ².

Nous sommes ainsi ramenés à notre question : *Que penser de cette péricope ?*

SPITTA ³, combattu par JOH. WEISS ⁴, LOISY ⁵ et RÉVILLE ⁶, voit dans les versets 12 à 16 une interpolation postérieure. Il fait remarquer qu'au verset 17 il est dit que Jésus vient « avec les douze », ce qui, d'après lui, n'est pas possible, puisque deux disciples sont allés en avant à Jérusalem pour préparer le repas.

L'argument n'a pas grande valeur. Pourquoi les deux disciples, une fois les préparatifs terminés, ne seraient-ils pas allés à la rencontre de Jésus et de leurs collègues ? ⁷ « A quoi pouvait servir ce va-et-vient essoufflant ? » (Wozu dieses atemlose Hin und Her ?), demande SPITTA. Mais si cela faisait plaisir aux apôtres d'aller au-devant du Maître qu'ils aimaient, pour l'introduire eux-mêmes dans la salle qu'ils avaient préparée avec amour ?

Il est également permis de supposer que les expressions synonymes « les douze » (οἱ δώδεκα) et « les dis-

¹ Leipzig, 1878.

² NICOLARDOT, p. 290-291 conclut de même.

³ P. 221 et S. HEITMÜLLER, p. 26, semble être de l'avis de SPITTA.

⁴ *Ä. E.*, p. 289.

⁵ II, p. 510, n. 7.

⁶ P. 132.

⁷ B. WEISS, *Das Marcusevang. u. seine synopt. Parallelen*, p. 448, n. 1. Cit. par SPITTA, p. 227.

Voir aussi WABNITZ, II, p. 76. LOISY, II, p. 510, ne pense pas que ces disciples étaient revenus auprès de Jésus.

ciples » (οἱ μαθηταί) étaient couramment employées l'une pour l'autre, et que l'auteur se sera servi, sans réfléchir davantage, de la première.

L'interpolation, telle que SPIRITA la comprend, serait bien maladroite, et l'inexactitude qu'il signale serait, en fin de compte, imputable à l'interpolateur lui-même, car ou bien le verset 17 est une note rédactionnelle dont il est l'auteur ¹, ou bien il existait déjà, mais dans ce cas il était facile de substituer les termes « avec les disciples » (μετὰ τῶν μαθητῶν) à ceux de « avec les douze » (μετὰ τῶν δώδεκα).

A regarder de plus près, l'on a lieu de croire que les versets 12 à 26 forment un tout. La même préoccupation se retrouve dans les versets 12 à 16 et 22 à 26 : présenter la cène comme un repas pascal.

Ces versets 12 à 26 se rattacheraient eux-mêmes au récit de l'onction (versets 3 à 9) et ces deux péripécies appartiendraient à une tradition que l'on nous permettra d'appeler la tradition *béthanienne*, parce que le bourg de Béthanie y joue un grand rôle.

D'après cette tradition, en effet, Jésus, pendant son dernier séjour à Jérusalem, aurait passé la journée au temple et chaque soir serait rentré à *Béthanie* pour y passer la nuit ².

Si telle est la coutume de Jésus, comment se fait-il que Judas, au lieu de se diriger avec la troupe à Béthanie, se rende au Mont des Oliviers, et qu'il y trouve effectivement celui qu'il trahit ?

On le voit : il y a là deux traditions en présence, l'une d'après laquelle Jésus passe ses nuits à Béthanie, — l'autre d'après laquelle Jésus passe ses nuits au Mont des Oliviers ³.

¹ JOH. WEISS, *Ä. E.*, p. 292.

² Cf. XI, 11, 12.

³ JOH. WEISS, *Ä. E.*, p. 292. Nous sommes tenté de voir dans XI, 19 :

Le mélange de ces deux traditions est visible encore ailleurs.

Ainsi, d'après les versets 12 à 26 (tradition béthanienne), Judas est avec le Christ et les apôtres, et soudain nous le voyons apparaître à Gethsémané (XIV, 43), à notre grand étonnement, car nous ne sommes pas censés savoir qu'il a quitté le Maître.

On peut se demander si le récit de l'onction n'était pas primitivement après XI, 11⁴ et si le rédacteur, trouvant la mention du départ pour Béthanie, le premier soir du séjour de Jésus à Jérusalem, n'a pas transformé en *habitude* un acte de Jésus purement *occasionnel*. Il aurait déplacé l'onction, qui a eu lieu à Béthanie, afin d'avoir une mise en scène pour le repas pascal (les versets 12 à 16), car si le Christ passe la nuit au Mont des Oliviers, comme cela ressort de l'autre tradition, il doit prendre ses repas à Jérusalem dans une maison amie, mais alors le récit de la préparation (12-16) n'a plus aucune raison d'être.

Cette mise en scène (12-16) est, du reste, visiblement inspirée de XI, 1-6². Le parallèle entre les deux récits est frappant.

La péricope 12 à 26 appartient donc à la tradition béthanienne, qui est, semble-t-il, un produit de la réflexion, et comme la série de faits mentionnés plus haut contredit la donnée chronologique du verset 12, c'est évidemment à cette série de faits qu'il faut donner la préférence.

« Et quand venait le soir, ils sortaient de la ville » (καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως) un reste de la tradition « *gethsémanéenne* » (que l'on nous permette encore cette expression commode).

¹ JOH. WEISS le place *avant* l'entrée à Jérusalem, conformément à la donnée du IV^e Évangile.

² JOH. WEISS, *Schr.* I, p. 202 ; *Ä. E.*, p. 288. NICOLARDOT, p. 291. WELLHAUSEN (*Mc.* p. 117) dit carrément : *unhistorisch*. M. GOGUEL, *Év. de Marc*, p. 257.

Ce verset 12 écarté, il ressort clairement du récit de la Passion que le Christ a été crucifié non le 15 Nisan, jour de grande fête, jour sabbatique, mais un jour ouvrable, au plus tard le 14.



Nous avons parlé de Marc. Les deux autres évangiles dépendent de lui. Les quelques divergences de détail que l'on signale se comprennent facilement comme tentatives de la part de Matthieu et de Luc de mettre de l'unité dans le récit ¹.

Luc dit nettement que Jésus passe la nuit au Mont des Oliviers : « Le jour, il restait au Temple et y enseignait, mais il allait passer les nuits hors de la ville, sur la montagne appelée des Oliviers » (ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ἠυλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν, XXI, 37) ; « il sortit et, *selon sa coutume*, il se dirigea vers le Mont des Oliviers » (καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, XXII, 39).

L'incohérence des deux traditions subsiste quand même. Ainsi XXII, 7, on ne sait pas *d'où* Jésus envoie les disciples. Est-ce du Mont des Oliviers, où Jésus passait ses nuits ? Est-ce du temple, où il restait jusqu'au soir ?

Luc ne parle pas de l'onction ; c'est probablement qu'il a un récit parallèle (VII, 36-50). A remarquer aussi que les disciples envoyés pour préparer la Pâque portent des noms ; ce sont Pierre et Jean, précisément les deux apôtres qui jouent un rôle si important dans les Actes.

¹ Luc XXI, 37 ; XXII, 14 ; XXII, 39.

Quant à Matthieu, suivant son habitude, il dramatise, en mettant dans la bouche de Jésus ce que les autres donnaient simplement comme une indication chronologique dans le style narratif (XXVI, 1-2)¹, et en nous faisant assister à l'entretien de Judas et des prêtres (XXVI, 15)². Chose curieuse, il abrège Marc XIV, 12-16 (Matthieu XXVI, 17-19). Pourquoi ? Nous l'ignorons. Comme il développe souvent le texte de Marc, il lui arrive de l'abréger. Il le modifie comme bon lui semble.

Ces divergences ont peu d'importance ; Marc est bien à la base des récits du premier et du troisième évangile. Et ceci vient encore appuyer notre thèse. Il faut que l'auteur du troisième évangile ait eu de sérieuses raisons pour se séparer de Marc, lorsqu'il s'agissait de rapporter les actes et les paroles du Maître pendant son dernier repas, d'autant plus que comme Marc il admet que ce souper fut le repas pascal, — de sérieuses raisons pour ne pas faire la moindre allusion à une parole aussi importante que celle de l'alliance, qui convient parfaitement à la situation historique telle qu'il se la représente.

D'après les Synoptiques eux-mêmes, Jésus est donc mort un jour ouvrable, au plus tard le 14 Nisan.

Telle est la conclusion à laquelle nous a conduits notre étude³. Le dernier repas de Jésus avec ses disciples a donc eu lieu au plus tard le 13 Nisan (second soir, premier soir du 14). Il s'agit maintenant de savoir si ce repas fut, comme on le prétend généralement, un repas pascal.

¹ On peut rapprocher de cette introduction les finales ou les exordes suivants : VII, 28 ; XI, 1 ; XIII, 53 ; XIX, 1.

² NICOLARDOT, p. 73. J. WEISS, *Schr.*, p. 390. LOISY, II, p. 492, 503.

³ M. GOGUEL aboutit au même résultat : *L'Euch.*, et *Les Sources...*

§ 2. La Cène et le Repas pascal.

On sait que le repas pascal était célébré le 14 Nisan second soir. Si donc le Christ est mort le 14 Nisan, le repas pris le 13 au soir ne peut avoir été pascal, semble-t-il.

Certains auteurs, cependant, affirment le contraire. Le Christ, disent-ils, a *anticipé* la Pâque¹.

Nous savons, d'après Nombres IX, 10, 2 Chroniques XXX, 1,² que dans certaines circonstances l'on pouvait célébrer la Pâque *un mois plus tard*, mais nous n'avons aucun renseignement relativement à une Pâque anticipée. L'agneau pascal devait être sacrifié *au temple* l'après-midi du 14 ; le particulier ne pouvait pas l'immoler lui-même. Le 13 au soir (14 premier soir), Jésus n'aurait donc pas pu avoir d'agneau. *Un repas pascal sans agneau pascal et sans « pains sans levain »* (les évangiles disent donc « pain » ἄρτος, et non « pains sans levain », ἄζυμα), *voilà un singulier repas pascal !* « Jésus s'affranchit de la forme usitée alors pour le *mode* », écrit GODET,³ « aussi bien qu'il s'affranchit de la loi elle-même pour le jour ».

Mais alors, que reste-t-il du caractère pascal à ce repas ?

On dit⁴ : Jésus ne pouvait aller au temple ; son arrestation était décidée, par conséquent il ne lui était pas

¹ BEYSCHLAG, *Das Leben Jesu*. Halle, 1886. I, p. 365-373 ; II, p. 426.

GODET, *Luc* II, p. 339 et s.

WABNITZ, II, p. 76. I, p. 100-130.

² Et versets 13 à 15. Cf. encore JOSÉPHE : *De bello jud.* VI, 9, 3.

³ II, p. 343.

⁴ GODET, WABNITZ.

possible d'avoir un agneau pour le repas du 14. L'on oublie que les prêtres eux-mêmes avaient dit : « Rien pendant la fête » (μη ἐν τῇ ἑορτῇ). Comment donc auraient-ils empêché Jésus de monter au temple pour le sacrifice de l'agneau, et de célébrer la Pâque ?

De plus, Jésus vraisemblablement ne savait pas que son arrestation était décidée. Enfin, une arrestation au temple risquait de produire du désordre, ce que les prêtres cherchaient à éviter : « de peur qu'il n'y ait du tumulte parmi le peuple » (μη ποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ). C'est par ruse (ἐν ὁλώῳ) qu'ils voulaient s'emparer de lui. Même si Jésus avait eu connaissance de la ferme intention des prêtres de mettre la main sur lui, nous ne pensons pas qu'il eût manqué à ses devoirs de fils d'Israël, qu'il se fût dispensé de monter au temple, pour le sacrifice de l'agneau. L'idée, du reste, ne pouvait lui venir qu'à ce moment-là, en plein temple, alors qu'il manifesterait son attachement aux coutumes religieuses de son peuple, on l'arrêterait !

CHWOLSON¹, que nous avons souvent cité, a émis l'hypothèse suivante :

L'année de la mort de Jésus, le 15 Nisan étant un sabbat, au lieu de sacrifier les agneaux le 14, on les sacrifia le 13, un jour plus tôt, dans la crainte de ne pas pouvoir terminer l'immolation avant le commencement du sabbat. Comme l'immolation *seule* était *officielle*, mais que manger la Pâque était *affaire privée*, les uns (Jésus, par exemple) la mangèrent tout de suite (13 second soir — 14 premier soir), — les autres, tels les Sadducéens, le 14 second soir, à la date habituelle.

C'est pourquoi ceux-ci, lorsqu'ils mènent Jésus au prétoire, n'y entrent pas. Ce serait contracter une souillure qui les empêcherait de célébrer la Pâque. Jean le

¹ P. 12 et s.

dit expressément : « Eux-mêmes n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de ne pas contracter de souillure et de pouvoir manger la Pâque » (αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα)¹.

Ingénieuse hypothèse, soutenue avec un appareil d'érudition remarquable.

Cependant, si les choses s'étaient passées ainsi, il serait bien étonnant qu'il n'y en eût aucun écho dans les évangiles. Pour l'auteur de Marc XIV, 12 et suivants, il s'agit bel et bien du 14 Nisan, « jour où l'on immolait la Pâque », et du « premier jour des pains sans levain », non de la veille.

Il faut ajouter les quelques considérations suivantes :

Ce qui seul fait penser à un repas pascal dans les récits Marc XIV, 12-26 (Matthieu XXVI, 17-30) et Luc XXII, 7-19^a, c'est tout d'abord le récit de la préparation, mais ce récit — nous l'avons vu — ne peut être considéré comme historique; c'est ensuite la parole que Luc seul nous a conservée : « j'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous » (verset 15), qui provient d'une source, dont l'auteur, dominé par l'idée que le dernier repas du Christ fut un repas pascal, avait transformé la parole eschatologique, en lui faisant dire de la Pâque ce que le Christ avait dit du « fruit de la vigne ». C'est enfin la parole de Marc XIV, 24 et de Matthieu XXVI, 28 : « Ceci est mon sang, (celui) de l'alliance »². Or Luc, qui dans les versets 17 à 19^a suit une tradition qui pour d'excellentes raisons doit être préférée aux autres, ne la possède pas.

¹ Jean XVIII, 28.

² Nous croyons qu'il y a bien là une allusion à la Pâque, quoiqu'en disent SPITTA (p. 238-239), HAUPT (p. 21), BATIFFOL (p. 36-37) et HOFFMANN (ce dernier cité par SCHÆFER, p. 127).

Le rapport avec Exode XXIV, 3-8 n'exclut pas le rapport avec l'idée représentée par la Pâque, comme nous le verrons plus loin. Cf.

Les défenseurs de la thèse du repas pascal invoquent encore le verset 26 de Marc (Matthieu XXVI, 30) : «Après avoir chanté, ils partirent pour le Mont des Oliviers» (καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν). Il s'agit, dit-on, des hymnes qui terminaient le repas pascal. C'est évidemment ce qu'ont pensé LUTHER et les traducteurs français OSTERVALD, ARNAUD, SEGOND, OLTRAMARE, STAPFER, qui traduisent : «Après avoir chanté *le cantique*», ou «*l'hymne*», ou «*les cantiques*», ou «*les psaumes*», LUTHER : «*den Lobgesang*».

Pour eux, cela ne fait aucun doute : le Christ et les apôtres ont chanté le *Hallel* (psaumes CXIII-CXVIII). Mais rien n'est moins prouvé. Le texte grec porte : ὑμνήσαντες sans aucune détermination; la traduction la plus fidèle ne peut qu'être : «Après avoir chanté». Ce simple mot ὑμνήσαντες n'indique pas qu'il s'agit d'un hymne rituel¹. Remarquez que Luc qui considère le repas comme pascal, ne dit rien de ces chants, pas plus que de «l'alliance».

Enfin, il n'est pas sûr que le chant des cantiques terminât le repas. SPITTA² prétend que c'était la quatrième coupe, sauf dans un cas particulier, celui où l'on ajoutait une cinquième coupe.

Voilà tous les passages qui peuvent être invoqués en faveur de la thèse du repas pascal. Le pain et le vin ne sont pas des signes caractéristiques de la Pâque³. Il faut

LOBSTEIN, p. 50-66; SCHMIEDEL, p. 133 et s., p. 146; LICHTENSTEIN, p. 63. SCHÆFER, p. 127 et s. semble douter de ce rapport, mais quelques pages plus loin (p. 249), il écrit : «Le repas pascal était bien «le repas d'alliance» de l'Ancien Testament.»

JEAN RÉVILLE, *Q. É.* p. 288 : «[Le repas pascal] était un banquet commémoratif et [l'agneau pascal] *un signe de l'alliance* [c'est nous qui soulignons] entre Dieu et son peuple.»

¹ SPITTA, p. 237.

² P. 236. Il cite *Tr. Pesachim*, X, 8.

³ HAUPT, p. 20.

vraiment mettre beaucoup de bonne volonté et d'imagination pour dire que dans ces récits « tout est plein d'allusions aux rites du repas pascal¹. »

Il est facile, au contraire, de relever maints traits qui semblent exclure le rapport établi, déjà par les Synoptiques eux-mêmes, entre ces deux repas. JEAN RÉVILLE, qui ne partage pas cette façon de voir, reconnaît cependant que « la description du repas dans les Synoptiques ne suit pas le rituel du repas pascal »². Cet aveu est précieux, quoique JEAN RÉVILLE s'empresse d'ajouter que la tradition ne se préoccupait que de noter ce qu'il y avait de nouveau et n'avait pas le souci de reproduire le rituel de la Pâque, connu de tous³.

Voici les traits auxquels nous venons de faire allusion :

1. Dans le repas pascal, la bénédiction *suit* la rupture du pain, contrairement à ce qui se fait dans les autres repas juifs⁴. Or, dans nos récits, Jésus bénit *d'abord* comme il le fait lors de la multiplication des pains et au repas pris avec les disciples d'Emmaüs.

2. Dans le rituel de la Pâque, il n'y a aucun parallèle à nos « prenez », « mangez », « buvez » ; tous les participants mangent et boivent sans y être invités⁵ ; même les plus pauvres boivent des quatre coupes⁶.

3. Il semble, d'après Luc XXII, 17, que Jésus n'ait pas bu lui-même, ce qui est contraire au rituel pascal. Le président devait boire. Et ceci est d'autant plus important que c'est dans Luc que nous avons la parole : « j'ai ardemment désiré, etc... »

¹ GODET, II, p. 344. —

² Q. É., p. 284. Euch., p. 131.

³ Cf. p. 133.

⁴ SPITTA, p. 238. CLEMEN, p. 25. Benedicit [pater familias] et postea frangit. MISCHNA, Berakoth VI, 1. f. 39. Cité par SPITTA, p. 238.

⁵ SPITTA, p. 239.

⁶ CLEMEN, p. 25.

SPITTA cherche à expliquer ce fait en disant que pour l'auteur du troisième évangile Jésus agit « comme Messie instituant la Pâque chrétienne ». Mais qu'est-ce qui eût alors empêché Jésus de boire ?

4. WELLHAUSEN¹ fait observer que les évangélistes emploient le mot « pain » (ἄρτος), et non le mot qui seul conviendrait s'il s'agissait de la Pâque : « pains sans levain » (ἄζυμα)².

5. Il n'est pas fait la moindre allusion aux herbes amères, ni, ce qui est plus fort, à l'agneau.

6. L'on peut s'étonner que Jésus, s'il préside le repas pascal, prenne le pain comme symbole, et non l'agneau³. Il est vrai que H. J. HOLTZMANN⁴, et, s'inspirant de lui, HENRI MONNIER⁵ pensent que si le Christ a agi ainsi, c'est parce que de cette façon seulement, il pouvait dégager l'institution qu'il fondait des « souvenirs spécifiquement nationaux qui se rattachaient à la sortie d'Égypte »⁶.

Ce n'est là qu'une pure hypothèse. Il reste toujours ce fait que nos récits ne renferment pas la moindre allusion ni aux herbes amères ni à l'agneau.

7. Certains exégètes⁷ rappellent que les Juifs avaient coutume de passer la nuit de la Pâque dans la ville, afin de se conformer à la prescription de l'Exode⁸, qui enjoignait aux Israélites de ne point quitter leurs maisons

¹ Z. N. W., 1906, p. 182. Ἄρτον ἔκλασεν.

² De même MICHEL GERULARIUS, patriarche de Constantinople, XI^e s. (d'après CHWOLSON, p. 55). Après WELLHAUSEN : KLOSTERMANN (Hdb. Litzm. Mc., p. 123), et d'autres.

³ SPITTA, p. 238. HAUPT, p. 20. BRANDT, p. 294.

⁴ N. Th. I, p. 299.

⁵ P. 307.

⁶ « Von den specifisch-nationalen Erinnerungen an die Erlösung aus Aegypten. »

⁷ CLEMEN, p. 26. LOISY, II, p. 546.

⁸ XII, 22.

pendant la nuit où le Seigneur devait exterminer les premiers-nés des Égyptiens.

Il ne faut cependant pas donner une trop grande valeur à cet argument, car il se pourrait que le Jardin des Oliviers fût considéré comme faisant partie de Jérusalem¹, ou que l'affluence des pèlerins ne permit pas de retenir tout le monde dans les murs de la cité².

Nous n'attachons pas non plus beaucoup d'importance³ au fait que dans la chrétienté primitive la cène se célébrait tous les jours, et plus tard chaque dimanche (alors que la Pâque est une fête annuelle), car si Jésus a substitué une nouvelle cérémonie à une ancienne, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette nouvelle cérémonie ne puisse pas se célébrer à une autre date, ou plus souvent que l'autre.

Cependant, il ne semble pas — nous le verrons dans le chapitre suivant — à considérer la façon dont la cène se célébrait dans les communautés primitives et l'attitude des disciples vis-à-vis des coutumes religieuses de leur peuple, que Jésus ait eu l'intention d'instituer une « nouvelle Pâque ».

Quoi qu'il en soit, du reste, de ce dernier point, les faits mentionnés plus haut n'en gardent pas moins toute leur valeur.

JEAN RÉVILLE et LOBSTEIN⁴ ont raison de dire que les auteurs des évangiles n'avaient pas à faire une description du repas pascal, que ce qui leur importait, c'était de mettre en lumière l'élément *nouveau*.

¹ H. J. HOLTZMANN.

² B. WEISS, *Meyer's Kom. Mt.* 8^e éd., p. 449. LOISY, II, p. 546-547, cite aussi ces remarques de HOLTZMANN et de B. WEISS, mais ajoute : « Malgré tout, ce trait donne plutôt à penser que le dernier repas ne fut point celui de la Pâque. »

³ Contrairement à HEITMÜLLER, p. 26, HAUPT, p. 20.

⁴ P. 50 et s., 60.

Seulement comme nous avons vu que d'après les Synoptiques eux-mêmes Jésus est mort le 14 Nisan, et comme rien, dans la relation la plus digne de confiance, Luc XXII, 17 à 19^a, ne peut faire supposer que ce repas fût celui de la Pâque, nous ne nous sentons pas le droit de l'admettre, et nous pensons pouvoir légitimement conclure que *le dernier repas du Christ, le 13 Nisan, fut un repas ordinaire*¹.

Dans ce cas, d'où provient cette idée que la cène a été instituée par le Christ au cours du repas pascal?

C'est ce que la suite de notre étude montrera.

¹ M. GOGUEL soutient la même thèse. *Euch.*, p. 65.

CHAPITRE III

L'Apôtre Paul et le Quatrième Évangile

A. L'APÔTRE PAUL

§ 1. Le récit de la Cène dans 1 Corinthiens XI.

Sa genèse.

Jésus étant mort aux approches de la fête de Pâque¹, vraisemblablement le 14 Nisan, dans l'après-midi du jour où l'on sacrifiait les agneaux au temple, on ne tarda pas à établir une relation entre cette mort et la fête elle-même. Il ne pouvait guère en être autrement. Le contraire serait inexplicable. Cette relation s'imposait, allait de soi.

Oui, « le Saint et le Juste »² avait été immolé comme l'agneau sans défaut de la Pâque. L'attitude même de Jésus pendant la dernière semaine de sa vie facilitait ce symbolisme : il n'avait pas résisté, il s'était soumis « sem-

¹ C'est à cette donnée toute générale que s'en tiennent certains auteurs, BRANDT, par exemple, p. 303-304.

² Actes III, 14.

blable à un agneau qu'on mène à la boucherie, à une brebis muette devant ceux qui la tondent »¹. Dans l'un des plus anciens documents que nous possédions, la 1^{re} épître aux Corinthiens, nous lisons en effet²: « Christ, notre Pâque, a été immolé » (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). Il est probable que Paul n'a fait par là qu'exprimer une idée courante, qu'avant lui, plusieurs, et de très bonne heure, avaient employé des termes analogues, tant ce symbolisme était naturel. A l'origine, celui-ci ne porte aucun préjudice au fait historique lui-même. Les apôtres qui étaient venus avec le Maître, de Galilée à Jérusalem, qui avaient vécu avec lui la semaine passée dans la ville sainte, qui avaient encore, la veille de sa mort, soupé avec lui, qui avaient assisté, impuissants, à son arrestation, et de loin, à son supplice, savaient bien que le dernier repas n'avaient pas été pascal, qu'il avait eu lieu le 14 Nisan premier soir, et qu'avant le commencement de la fête des pains sans levain, avant le premier soir du 15, Jésus avait été crucifié et déposé dans le tombeau³. Ils pouvaient considérer Jésus comme l'agneau pascal; cette comparaison n'était encore qu'occasionnelle, l'on ne s'y arrêtait pas. Ce n'était là qu'une expression, qu'une image, isolée, sans attaches avec aucun système christologique. Les faits dominant encore le symbole : la cène que célèbrent les premiers chrétiens n'a aucun rapport avec le repas pascal⁴. Cette cène se célèbre chaque jour (καθ' ἡμέραν, Actes II, 46); elle consiste essentiellement dans la rupture du pain (κλώντες ἄρτον, *idem*), dans la communion par cette fraction

¹ Ésaïe LIII, 7.

² V, 7.

³ Jusqu'à plus ample informé, nous parlons de *tombeau* et non de *charnier*, comme Loisy.

⁴ Au sujet de la thèse de M. GOGUEL sur « la fraction du pain dans les Actes », voir plus loin, p. 158.

(τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, II, 42)¹, et dans la prière (ταῖς προσευχαῖς, *idem*). Ils continuent d'aller au temple (καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, II, 46, cf. III, 1). Ils sont encore *juifs* et se considèrent comme tels². Et de même qu'ils montent chaque jour au temple pour la prière, ils célèbrent vraisemblablement les fêtes juives. Pourquoi, du reste, ne le feraient-ils pas ? Le Maître lui-même n'avait-il pas observé les prescriptions relatives aux fêtes religieuses et nationales de son peuple ? Rien ne les autorisait à ne pas l'imiter. Ils viennent à Jérusalem pour la Pentecôte. Pourquoi ne célébreraient-ils pas la Pâque ? Les disciples ne forment qu'une secte *juive*. Ils ne sont pas encore entrés dans une économie nouvelle ; en réalité, si, mais ils ne s'en rendent pas compte. Il en est d'eux comme il en sera plus tard de Luther, par exemple, de plusieurs réformateurs, des modernistes.

Les passages du livre des Actes que nous avons cités nous paraissent très importants, malgré leur concision. Leur historicité ne peut être mise en doute. Si les Actes ont été composés, comme nous le croyons, vers l'an 80³, il n'y aurait eu aucune raison d'inventer ces pas-

¹ Le sens est à peu près le même selon que l'on adopte l'une ou l'autre version : « la communion *par* la fraction du pain » (τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει, JEAN RÉVILLE, p. 95, n. 1), — « la communion, la fraction du pain » (τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλ., NESTLE, KNOPF, *Schr. J. W.*, I), — « la communion *et* la fraction » (τῇ κ. καὶ τῇ κλ., —, N, D).

² Voyez WEIZSÄCKER, *A. Z.*, p. 567 : « La communauté primitive n'était pas en état de se créer un service divin particulier ; elle tient fermement au temple ; l'institution d'un autre service à côté de celui du temple est en tout cas exclue » (nous traduisons littéralement : ist jedenfalls ausgeschlossen).

³ J. RÉVILLE, 95. RUD. KNOPF, *Schr. J. W.* I, p. 528, fixe 95 à 100. AD. HARNACK s'en tenait jusqu'à ces derniers temps à 80-93. Il remonte maintenant jusqu'à 60 (*Die Apostelgeschichte. Untersuchungen*. Leipzig, Hinrich. 1908).

Voir l'article de M. GOGUEL, consacré à cette étude dans les *Annales de bibliographie théologique* de mai 1909.

HENRI MONNIER, *Introduction au livre des « Actes »* (Livron 1910.

sages, et ils ne pouvaient être inspirés par la situation telle qu'elle était à la fin du premier siècle, qui ne correspondait pas à la description qui nous est faite dans les premiers chapitres des Actes. Ces données, il est vrai, ne nous apprennent rien au sujet du contenu des prières de la cène ; les paroles appelées communément paroles de l'institution, sont passées sous silence. Mais pour le cas particulier qui nous occupe, ces renseignements suffisent : nous ne trouvons aucun rapport, pas même le plus lointain, entre ces repas fraternels et le repas pascal. Rien non plus ni dans Luc XXII, 17 à 19^a, ni dans la Didachè, ne permet d'établir une relation quelconque entre la cène et le repas pascal.



Le symbolisme qui faisait du Christ l'agneau pascal, devait être repris par la réflexion et développé.

Le fait historique passait au second plan à mesure que l'on s'éloignait des événements, et cela tout naturellement à une époque où le sens historique n'existait pas¹, où le symbolisme jouait un grand rôle, dans un peuple qui pensait par images. L'on ne tient pas toujours suffisamment compte de ce facteur important. Il est évident que nous avons de la peine, nous qui sommes formés par la culture scientifique et historique, à nous mettre dans l'état d'esprit de ces hommes si distants de nous, et dont les conceptions étaient si différentes des nôtres. Notre devoir, néanmoins, est de faire cet effort.

Roubaix, La Solidarité) fixe comme date de composition « les dernières années du premier siècle », p. 18 et s.

¹ « Des considérations archéologiques et historiques ont certes alors préoccupé peu d'esprits », archäologische und geschichtliche Bedenken haben damals gewiss wenige bekümmert. GÖTZ, p. 138.

L'agneau dont les premiers chrétiens parlaient en langage symbolique se distinguait des autres victimes pascales. Ceux qui se réclamaient de Jésus devaient rompre peu à peu avec les coutumes juives. Poussés par l'esprit du Christ, ils soulevaient les masses ; un fossé se creusait toujours plus large et plus profond entre eux et le judaïsme. Groupés autour du divin Ressuscité, du Messie glorifié, ils formaient un nouvel Israël, un nouveau peuple de Dieu. Ils durent surtout comprendre qu'une nouvelle économie avait commencé, quand Paul et Barnabas fondèrent en terre païenne des communautés dont les membres se recrutaient parmi les païens. Les paroles des prophètes se présentaient sans doute d'elles-mêmes à l'esprit. C'était bien là l'alliance nouvelle annoncée par Jérémie¹. Et le Christ était l'agent de cette nouvelle alliance, en tant qu'agneau pascal, car une combinaison semble s'être opérée dans la pensée des Juifs entre le repas de la première Pâque au pays d'Égypte et le sacrifice de l'alliance au Sinaï. Les deux notions chevauchent, ou plutôt se mêlent à tel point qu'elles deviennent inséparables l'une de l'autre, que la signification du sacrifice de l'alliance est reportée sur la Pâque, celle-ci étant en réalité le repas d'alliance d'Israël et l'agneau pascal un signe de cette alliance.



Il est difficile de dire si c'est l'apôtre Paul, le premier, qui mit dans la bouche du Christ la parole relative à l'alliance nouvelle. On est tenté de le croire.

L'idée des deux alliances, des deux économies, joue un grand rôle chez lui. Il ne s'agit pas seulement de re-

¹ XXXI, 31-34.

lever dans ses écrits les passages où le terme d'alliance est exprimé¹. Ce serait faire œuvre de scribe. Il vaut mieux dire que cette notion domine sa pensée : le Christ est le fondateur d'une nouvelle alliance, d'une nouvelle économie. Dans les Romains et les Galates, Paul n'oppose-t-il pas sans cesse l'économie de la Grâce à l'économie de la Loi? Les choses vieilles sont passées ; toutes choses sont devenues nouvelles². Sa prédication tout entière pourrait se résumer dans cette idée. Par le Christ, une ère nouvelle, l'ère de la Grâce, a commencé. En lui, Dieu conclut avec les hommes — et non plus seulement avec Israël, mais avec Juifs et Grecs — une alliance nouvelle, « non comme l'alliance qu'il traita avec les Pères, le jour où il les saisit par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte ». Comment donc cette idée fondamentale n'aurait-elle pas sa place dans cette cérémonie de la cène, à laquelle l'apôtre attache une si grande importance qu'il la considère comme la « représentation » de la mort du Christ, de cette mort qui précisément a scellé l'alliance? Il l'introduit donc dans le récit de l'institution.

Que l'on n'objecte pas : il est impossible d'admettre que l'apôtre se soit rendu coupable d'une telle action : faire dire au Christ ce que Paul sait parfaitement bien qu'il n'a pas dit. Que l'on ne s'émeuve pas ! Que l'on ne crie pas au faussaire ! Ce serait prouver que l'on ne comprend rien à l'évolution du sens historique et peut-être surtout que l'on n'a pas compris l'apôtre.

Celui-ci est parfaitement sincère. C'est sincèrement et pieusement qu'il agit. Cette idée qui s'est emparée de sa pensée, elle est une révélation du Seigneur lui-même,

¹ Comme Galates IV, 24 ; 2 Corinthiens III, 6-14. Cf. Éphésiens II, 11 à 21.

² 2 Corinthiens V, 17.

du Christ glorifié. Ce qu'il a enseigné (ὁ καὶ παρέδωκε ὑμῖν)¹, ce n'est pas de tel ou tel homme, de tel ou tel apôtre, c'est du Seigneur qu'il l'a appris (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου)². Il accentue le fait que *lui-même* a reçu du Seigneur : « Car *moi* j'ai reçu » (ἐγὼ γάρ)³. Il cherche par là à répondre à ceux qui lui opposeraient une autre tradition, à ceux qui lui objecteraient que la cène se célèbre autrement dans certaines églises, qui lui rappelleraient tel récit de ce que Jésus a fait et dit « la nuit où il fut livré », qui ne correspondrait pas entièrement au sien⁴.

LICHTENSTEIN explique les divergences qui existent entre la relation de Paul et celle des Synoptiques, par la différence même du langage du Christ terrestre et du Christ ressuscité. « Par exemple, en parlant à Paul, le Christ ressuscité a pu insister sur l'ordre de répéter la cène... Nous disons rarement deux fois les mêmes choses de la même manière⁵ ».

Cette explication est un peu trop facile.

Les choses ont dû se passer autrement. L'apôtre vit « dans le Christ » et « le Christ vit en lui ». Depuis sa conversion, vivant dans cette intime communion avec son Sauveur, il ne sépare plus sa pensée de la pensée du Christ. Ses propres idées ne lui appartiennent pas ; c'est le Christ qui en est l'inspirateur. Il attribue à son

¹ I Corinthiens XI, 23.

² Idem.

³ « La formule παρέλαβον met le *moi* trop en évidence pour qu'il puisse s'agir ici d'un emprunt fait par Paul à la tradition apostolique. » LE CAMUS, *L'Œuvre des Apôtres*. III, p. 134, n. 4. (Cité par LOISY, *E. S.*, II, p. 532, n. 1.)

⁴ Cf. ANDERSEN, p. 53.

Ceci contrairement au commentaire de BATIFFOL (p. 6 et 7) : « Paul marque qu'il a reçu, mais qu'il a reçu ce qui vient du Seigneur. »

⁵ P. 24. Cf. p. 50-51.

Maître ce qu'il pense lui-même. « Le procédé de Paul, si arbitraire qu'il puisse nous paraître, ne l'était pas à ses yeux. Persuadé que le Christ vit en lui, il s'abandonne à son génie : « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté¹ ».

SCHMIEDEL² déclare que Paul doit avoir transformé les paroles de l'institution. Ces paroles n'étaient pas considérées comme des formules fixes et définitives, mais comme des explications des actes du Maître ; c'est pourquoi individus ou communautés apportaient selon leur propre compréhension des modifications qui leur semblaient aller de soi.

Personne ne songeait à fausser la pensée du Maître. Bien au contraire, on voulait par ces additions à la tradition primitive, rendre celle-ci plus claire, plus compréhensible à tous³.

Et puis, la cène tendant de plus en plus à devenir un acte liturgique, il fallait aux paroles de l'institution une forme plus solennelle et plus « finie ». On sent d'une façon très nette cet effort de rédaction chez Paul⁴.



C'est probablement en partant de la parole de l'alliance que l'on étendit le symbolisme au repas lui-même, c'est-à-dire que l'on passa de l'équation : le Christ =

¹ BRANDT, p. 296. Cf. GÖTZ, p. 286. Notre thèse se distingue donc de celle de LOISY, *E. S.* II, p. 532, n. 1, qui parle « d'une vision ou d'une *autosuggestion* [c'est nous qui soulignons] équivalente à une vision ».

² *Hdk.* 1891, p. 133.

³ Cf. GÖTZ, p. 310.

⁴ Nos liturgies de la cène s'en tiennent sans doute en partie pour cela au texte de la 1^{re} aux Corinthiens.

agneau pascal, à celle-ci : dernier repas = repas pascal, — et que l'on modifia la chronologie¹. Ce travail est achevé dans nos évangiles synoptiques.

En ce qui concerne les paroles mêmes de l'institution, il est indéniable que le rédacteur de Marc² (et par conséquent aussi celui de Matthieu) a été influencé par la conception paulinienne, non pas nécessairement qu'il ait eu sous les yeux le texte de la 1^{re} épître aux Corinthiens. On peut difficilement le croire quand on compare les deux récits, car les divergences de forme sont réelles. Mais il est permis de supposer que l'expression paulinienne des paroles de la cène suivit un certain développement, — que les formules employées dans les communautés pauliniennes n'étaient pas partout identiquement les mêmes pour la forme, si elles l'étaient pour le fond, — que l'auteur du second évangile a reproduit celle qui était ordinairement employée dans son église à lui. Les paroles n'étaient pas stéréotypées. La formule ne fut pas donnée du premier coup. Sinon Paul lui-même n'aurait pas eu besoin d'écrire les versets 23 à 25 du chapitre XI de la 1^{re} épître aux Corinthiens. La forme est hési-

¹ Nous mentionnons à titre de curiosité l'hypothèse de SPITTA, o. c., p. 290 et s. : les disciples n'ayant pu célébrer la Pâque le 14 Nisan, à cause des événements qui s'étaient passés à ce moment-là, revinrent à Jérusalem un mois après, afin de manger l'agneau pascal le 14 Jjar, selon la prescription de Nombres IX. A la lumière des apparitions du Ressuscité, la mort de Jésus se trouvait transfigurée : il était, lui, l'agneau pascal d'une nouvelle alliance, et le repas prenait une signification nouvelle. Ce qui favorisait encore l'assimilation complète du dernier repas au festin pascal, c'est que probablement le Christ apparut aux siens ce 14 Jjar, alors qu'ils mangeaient la Pâque ; il serait question de cette entrevue à la fin de l'évangile de Marc.

² Voir entre autres, WREDE, *Messiasgeheimnis*.

JOH. WEISS, *Ä. E. et Schr.* ; son dernier écrit qui touche à cette question : *Paulus und Jesus*. Berlin, Reuther et Reichard. 1909, p. 5-6.

LOISY, *E. S. JOH. HOFFMANN*, p. 145.

GOGUEL, *Ev. Mc. ; Euch.*, p. 190 et s.

tante ; elle trouve enfin son expression définitive dans cette épître.

L'apôtre montre comment il faudra dorénavant célébrer le repas du Seigneur. Ce sont les désordres de l'église qui l'ont obligé à préciser, à formuler. Mais pendant longtemps encore, dans d'autres communautés que celle de Corinthe, communautés pauliniennes également, dans celles qui n'avaient pas eu connaissance de l'épître en question et où l'apôtre n'avait plus eu l'occasion de célébrer la cène lui-même ni de donner par lettres des indications relatives à cette célébration, on s'en tenait à des formules analogues à celle de Marc, par exemple.

Les additions du premier et du deuxième évangéliste à la parole de l'alliance : « répandu pour plusieurs » (Marc XIV, 24, Matthieu XXVI, 28) sont dans la ligne indiquée par l'expression de Paul : « mon corps pour vous »¹ ; seulement au lieu de s'appliquer au corps, elles se rapportent au sang.

En tant qu'agneau pascal, le Christ n'est pas « une propitiation »². L'agneau pascal en Égypte avait été immolé *en faveur* (ὕπέρ), *pour le bien* des Israélites, puisque son sang mis sur le linteau des portes préservait du passage de l'Ange exterminateur. Comme cet agneau, Jésus était mort pour le bien (ὕπέρ) des hommes : sa mort devait leur procurer le salut, la vie.

Cependant, s'il fallait voir dans le « pour votre bien » (ὕπέρ ὑμῶν) de 1 Corinthiens XI un parallèle des passages : 2 Corinthiens V, 14 et 21, Galates III, 13, Romains III, 25, Colossiens I, 14, Éphésiens I, 7³, cela viendrait de ce qu'ici la mort du Christ est assimilée à la fois à l'immolation de l'agneau pascal et au sacrifice de l'al-

¹ Voir SCHMIEDEL, *Hdk.* II, p. 134, 4b.

² Voir plus haut, p. 44-45.

³ Si cette dernière épître n'est pas de Paul, elle est en tout cas d'un de ses disciples. Cf. LUEKEN, *Schr. J. W.* II, p. 350.

liance. Le sang de ce sacrifice n'avait en général pas pour but de faire l'expiation des péchés : il scellait simplement le pacte, le contrat ¹. Mais dans le cas particulier, les deux idées se rejoignaient, puisqu'en définitive le résultat de la mort du Christ était pour le chrétien la rémission des péchés en même temps que la participation à la nouvelle alliance conclue entre Dieu et son peuple.

C'est pourquoi nous lisons dans l'épître aux Hébreux ² : « il est le médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, une mort étant intervenue pour la rédemption des transgressions, etc... » (διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν... παραβάσεων), — et que Matthieu ajoute, sous l'influence, du reste, de la pensée paulinienne : « en rémission des péchés » (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) ³.



La réflexion théologique et le travail liturgique se font également sentir dans la parole deux fois répétée : « Faites ceci en mémoire de moi » (verset 24 et verset 25) ⁴.

On ne peut la comprendre que comme un essai d'explication. Il est inadmissible qu'une parole aussi importante en soi, si elle a vraiment été prononcée par le Christ, n'ait pas été transmise par les autres écrivains.

¹ Cf. Genèse XV, 9. Voir AUG. SABATIER, *La doctrine de l'Expiation et son évolution historique*. Paris, Fischbacher, 1903, p. 26-27.

² IX, 15.

³ Cf. surtout Éphésiens I, 7 et Colossiens I, 14 : ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.

⁴ LIETZMANN, *Hdb.* III, p. 133, pense que Paul n'en est pas l'auteur et qu'elle nous vient des communautés pagano-chrétiennes.

Cf. HOLTZMANN, *N. Th.* I, p. 296 et s. ; II, p. 184 et s.

L'on comprend au contraire parfaitement qu'on l'ait ajoutée après coup, comme une sanction donnée à une coutume. Il s'est produit ici quelque chose d'analogue à ce qui s'est passé dans les évangiles pour les paroles concernant l'annonce de la mort et de la résurrection du Christ. Les premiers chrétiens se plurent à mettre dans la bouche du Maître une prédiction détaillée de sa passion. Cette prédiction tendait à prouver la messianité de Jésus, à prouver qu'il ne s'était pas trompé en se donnant pour le Messie.

De même ici, en présence de la répétition de la cène, on devait être tenté de mettre dans la bouche du Christ un ordre précis concernant cette répétition.

Cela s'explique d'autant mieux lorsqu'on replace le passage de la lettre de Paul, que nous étudions en ce moment, dans son contexte.

Nous ne ferons pas une analyse détaillée, que l'on peut trouver dans tous les bons commentaires et dans plusieurs travaux sur la cène, que nous avons mentionnés ¹. Nous nous contenterons de rappeler l'idée centrale des versets 17 à 34.

Il y a eu des désordres dans l'église de Corinthe. Le « repas du Seigneur » n'est plus le « repas du Seigneur » (οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, verset 20) ; c'est un banquet où les riches boivent bien et mangent bien, tandis que les pauvres n'ont pas grand'chose à boire et à manger (ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει, verset 21).

Pour faire comprendre combien graves sont ces désordres, l'apôtre rappelle à quel moment solennel se rattache la coutume de la fraction du pain en commun.

C'est dans la nuit où il fut livré (ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο, verset 23), que le Seigneur Jésus prit du pain et le rompit, symbolisant ainsi sa mort prochaine. Manger ce

¹ Voir RÉVILLE, LOBSTEIN, BOUSSET (*Schr. J. W.* II).

pain et boire cette coupe, c'est « annoncer la mort du Seigneur » (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, verset 26). On pourrait presque dire que ceux qui participent à la cène répètent, reproduisent, *représentent* la mort du Seigneur. Il y a peut-être là une réminiscence de certaines cérémonies païennes. De même que dans les mystères des religions contemporaines, l'on faisait passer sous les yeux des initiés un véritable drame, auquel parfois même les assistants prenaient part, de même les chrétiens « reproduisent » la mort du Christ, la « représentent », l'annoncent, la proclament par cette cérémonie¹. Non seulement cette cène, ce repas, figure la mort du Seigneur — ce qui doit mettre fin à tous les désordres —, mais encore — l'apôtre n'en doute pas, c'est là pour lui l'explication de la répétition de l'acte — c'est le Seigneur lui-même qui a institué cette cérémonie comme un mémorial de sa mort. Cette dernière considération doit couper court à toutes les objections ; elle confère aux observations, aux remontrances et aux conseils de Paul une autorité indiscutable.

Cette parole est peut-être également une réponse à l'objection que certains adversaires, les Juifs surtout, pouvaient faire à ceux qui considéraient la cène comme instituée au cours du repas pascal, à savoir que la Pâque — repas de l'ancienne alliance — se célébrait une fois l'an, tandis que la cène — repas de la nouvelle alliance — se célébrait tous les jours, ou sinon une fois par semaine au moins.

Nous n'avons pas encore épuisé le contenu de la pensée de Paul. La cène, en effet, n'est pas seulement pour l'apôtre une cérémonie fondée par le Christ comme *mémorial* de sa mort ; elle est encore un *sacrement*. Ceci

¹ Cf. BOUSSET, *Schr. J. W.* II, p. 128 ; HEITMÜLLER, p. 41.

nous semble ressortir clairement d'une étude impartiale des versets 27 à 32 du chapitre XI et surtout des versets 15 à 22 du chapitre X.

§ 2. La notion sacramentaire dans 1 Corinthiens X et XI.

Il est plus logique de partir du chapitre X, qui renferme sur ce sujet des données plus complètes que le suivant.

a) *Le Prototype de la cène dans l'ancienne alliance.*

Dans ce chapitre, l'apôtre cherche à montrer qu'il y a incompatibilité entre la participation au repas de sacrifices païens et la participation au repas du Seigneur, et non seulement incompatibilité, mais danger, car la participation aux repas païens *irrite* le Seigneur (verset 22)¹. Et pour faire sentir ce danger, Paul, dans les premiers versets, rappelle le sort des Israélites dans le désert. Eux aussi avaient un baptême et une sainte-cène. Ce qui ne les a pas empêchés de périr misérablement, parce qu'ils avaient désobéi à Dieu, provoqué sa colère.

Nous ne nous occupons pas de ce qui concerne le baptême (versets 1 et 2). Les versets 3 et 4, par contre, retiendront notre attention : « tous ont mangé du même aliment spirituel², tous ont bu du même breuvage spirituel (car ils buvaient à un rocher spirituel qui les sui-

¹ OSTERVALD, SEGOND, OLTRAMARE : « provoquer la jalousie » ; de même BOUSSET, *Schr. J. W.* II : zur Eifersucht reizen ; LUTHER : braver (trotzen) ; STAFFER : irriter.

² Nous donnons ici la traduction courante.

vait ; ce rocher, c'était le Christ) » (πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα · ἔπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός).

Que faut-il entendre par cette « nourriture spirituelle » et ce « breuvage spirituel » ? Il s'agit, à n'en pas douter, de la manne et de l'eau que Moïse fit jaillir du rocher. Ce serait une erreur, croyons-nous, de prendre le terme πνευματικόν dans le sens de notre adjectif « spirituel », comme nous parlons par exemple de la nourriture spirituelle que nous pouvons trouver dans la Bible.

La manne était bel et bien une nourriture *matérielle* et l'eau du rocher une eau *réelle*, capable de désaltérer la soif.

Mais cette nourriture et cette boisson sont autre chose encore. Elles sont un don spécial de Dieu, possédant une vertu particulière, et comme telles, elles sont πνευματικά. La meilleure traduction serait : *sur-naturelles* ¹. Mais tout en étant surnaturelles, elles sont réelles, matérielles. C'est dans le même sens qu'il faut comprendre l'expression relative au rocher : ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας. A traduire par *spirituel*, on trahit la pensée de l'apôtre.

Ce rocher est πνευματική, pourquoi ?

Tout d'abord parce qu'il *accompagne* (ἀκολουθοῦσης) les Israélites. Le rocher lui-même marche, se transporte d'un endroit à l'autre, le rocher matériel, visible, tangible, celui que Moïse a frappé. Il n'y a pas d'hésitation à avoir.

Comment expliquer cette conception, qui nous paraît étrange ?

Nous avons, comme on sait, deux relations ² d'un

¹ BOUSSET, *Schr. J. W.* II, p. 114-115.

HEITMÜLLER, p. 40, et *Taufe und Abendm.*, p. 24.

² Exode XVII, 1-7 ; Nombres XX, 7-13.

récit miraculeux d'après lequel Moïse, en frappant de sa verge un rocher, en aurait fait sourdre de l'eau.

Les rabbins prétendaient qu'il s'agissait les deux fois d'un seul et même rocher, et comme le lieu du miracle n'est pas le même dans les deux relations, ils ajoutaient que ce rocher suivait les Israélites ¹. On trouvait une confirmation de cette interprétation dans Nombres XXI, 16-18 : « (16) De là ils vinrent à Béer [puits], c'est là le puits dont l'Éternel dit à Moïse : « Assemble le peuple et je leur donnerai de l'eau ». (17) Alors Israël chanta ce cantique :

Monte, puits ! Chantez en son honneur !
(18) Puits, que des princes ont creusé,
Que les grands du peuple ont creusé,
Avec le sceptre, avec leurs bâtons.

Du désert [ils allèrent] à Matthana... »

L'on prenait pour une parenthèse le passage « Chantez à son honneur... » jusqu'à « leurs bâtons », et l'on lisait : « Monte, puits,... du désert à Matthana, de Matthana à Nahaliel, etc... »

En rapprochant ce récit de celui de la source jaillissant du rocher frappé par Moïse, on en vint à imaginer cette légende du rocher accompagnant les Israélites ².

Ce rocher était d'une nature spéciale. Ce n'était pas un rocher vulgaire. En réalité c'était un ange de Dieu qui se métamorphosait en rocher, ou encore qui habitait ce rocher. Peut-être avons-nous ici comme un écho de la croyance partagée par les Israélites, au moins pendant une période de leur histoire, et par d'autres

¹ Cette interprétation se trouve dans le *Targoum d'Onkelos* (1^{er} siècle après J. Ch.).

Bousset, o. c., p. 115.

Lietzmann, o. c. III, p. 119-120.

² Bousset, *idem*.

peuples encore, à savoir que la divinité a fait de telle ou telle pierre sa résidence.

Pour Paul, qui croit à la préexistence du Christ, il s'agit du Christ lui-même et non plus seulement d'un ange. Le Christ est *réellement présent* dans ce rocher, sans quoi ce rocher ne se transporterait pas ; il est ce rocher. Celui-ci est πνευματική, parce qu'il est un don de Dieu et parce que le Christ est agissant en lui¹. Et comme πέτρα = Χριστός, l'on peut parfaitement dire : ἔπινον γάρ ἐκ Χριστοῦ. Ils boivent une eau qui vient du Christ lui-même. Ce n'est pas seulement une image ; c'est un fait réel².

Nous avons de la peine à nous mettre dans l'état d'esprit de l'apôtre. Aussi un grand nombre d'exégètes et d'historiens, même parmi les meilleurs (JEAN RÉVILLE, par exemple) ne voient là que du *symbolisme* dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot. Pour nous, le symbole n'est qu'une sorte de comparaison imagée, ou encore la représentation par une image, un signe visible, de quelque chose d'invisible. Prenons l'exemple particulier qui nous occupe. Paul écrit : « Ce rocher était le Christ » : ἦν ὁ Χριστός. Nous, nous comprenons : « Ce rocher *représentait* le Christ, était l'image du Christ. » Et nous sommes portés à attribuer notre propre pensée à l'apôtre. C'est faire fausse route. Une étude attentive de ce chapitre X de la 1^{re} épître aux Corinthiens nous en a donné l'intime conviction.

Pour comprendre l'état d'esprit de Paul, il faut chercher à nous défaire, dans la mesure du possible, de nos

¹ « Ce prédicat : πνευματικόν, doit mettre en lumière ce qu'il y a de surnaturel, montrer, « rendre sensible » (veranschaulichen), l'action du Christ considéré dans son existence spirituelle » [pneumatique, s'il était permis d'employer ce mot comme en allemand : « in pneumatischer Daseinsform »]. J.-H. HOLTZMANN, *N. Th.*, p. 183.

² Cf. GÖTZ, p. 274.

idées, de nos conceptions modernes d'Européens du XX^e siècle, et nous rappeler que l'apôtre vivait il y a plus de 1850 ans, et qu'il appartenait à un tout autre milieu que le nôtre.

Nous appellerions volontiers son symbolisme un *symbolisme réaliste*¹. Le symbole, l'image, est elle-même une réalité ; dans le cas particulier : le rocher *est* le Christ.

Or, comme la manne et l'eau du rocher sont pour Paul les prototypes des éléments de la cène, nous pouvons déjà entrevoir d'ici sa conception de l'eucharistie.

Nous, nous n'apercevons que deux issues : *symbole* ou *réalité*. L'apôtre n'établit pas cette opposition radicale. HEITMÜLLER l'a fort bien dit² : « Cette manière de poser la question : *symbole* ou *sacrement*, est tout à fait moderne et historiquement inapplicable (geschichtlich unanwendbar). Paul vivait dans un temps et dans un milieu où les rites cultuels étaient assurément des symboles, mais pas de purs symboles ; ils étaient toujours liés à des phénomènes et à des actions mystiques, quand bien même ils l'étaient moins pour la pensée abstraite que pour le sentiment instinctif. Il ne viendra pas à l'esprit de celui qui, sans être influencé par cette façon toute moderne de poser la question, lit les passages de l'épître qui nous occupent, de penser que Paul considère le baptême [et nous pouvons ajouter : « la cène », d'après ce que dit HEITMÜLLER de ce sacrement dans la seconde partie de son étude] simplement comme un symbole et non comme un agent de forces spéciales. »

Et ailleurs³ : « Cette distinction [symbole-sacrement]

¹ « Le culte de cet âge primitif pourrait se définir une sorte de réalisme spirituel qui ne connaît pas de purs symboles. » LOISY, *E. E.*, p. 228.

² *T. u. A.*, p. 15.

³ *Hwb. Sch.*, p. 42.

n'existait pas pour le sens antique, pour Paul et ses communautés. »

C'est ce que nous tâcherons de ne pas oublier en étudiant les versets suivants, qui traitent de la participation à la cène.



b) *La Cène et les repas de sacrifices païens.*

Paul a donc rappelé le sort des Israélites infidèles : ils sont morts quoiqu'ils aient été baptisés — comme les Corinthiens — et qu'ils aient mangé une nourriture surnaturelle et bu une boisson surnaturelle. Quel avertissement pour les Corinthiens ! Ils se croient forts, « debout », qu'ils prennent garde de tomber ! (Ὡστε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλέπέτω μὴ πέσῃ, verset 12.) Jusqu'à présent ils n'ont eu à supporter que des tentations humaines : (πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος, verset 13).

SPITTA¹ et BOUSSET² prennent l'adjectif « humain » (ἀνθρώπινος) dans le sens de : « qui vient des hommes », et alors l'apôtre dirait à ses amis de Corinthe : « Que celui qui croit être debout prenne garde de tomber, d'autant plus que les tentations qui vous attendent ne sont pas seulement des tentations *qui viennent des hommes* (tracasseries, persécutions), mais des tentations qui viennent des démons. »

Cette interprétation nous semble bien recherchée ; la pensée qui ressort directement du texte est plus simple.

¹ P. 311.

² O. c. II, p. 116.

Les épreuves que les Corinthiens ont eu à subir n'excédaient pas les forces humaines ; elles étaient proportionnées à ces forces (ἀνθρώπινος). Or, ceci est un gage pour l'avenir, un motif d'espoir et de confiance : « Dieu ne vous a pas tentés au delà de vos forces. Eh bien ! lui qui est fidèle, il restera fidèle à sa conduite passée, et vous aidera à vaincre la tentation. »

De leur côté, les Corinthiens ont quelque chose à faire : se rendre compte du danger qu'ils courent en participant aux banquets païens, éviter ceux-ci, qui les exposent aux plus graves tentations : *Fuyez l'idolâtrie*. L'expression « au delà de vos forces » (ὑπὲρ ὃ δύνασθε) commande ce sens ; elle est le meilleur commentaire — puisqu'il est de Paul même — du terme « humain ». C'est ainsi qu'ont compris ce passage OSTERVALD, SEGOND, STAPPER, SCHMIEDEL ¹, LIETZMANN ².

Paul va maintenant montrer toute la gravité des tentations auxquelles s'exposent les Corinthiens en prenant part aux repas païens.

Prendre part à ces banquets, c'est communier avec les démons. Nous n'avons malheureusement pas d'expression française qui rende la vigueur de l'original : οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (verset 20). Si notre langue le permettait, il faudrait traduire : « Je ne veux pas que vous deveniez *participants des démons*. » Nous énervons la pensée de l'apôtre en la rendant par le simple verbe *communier*. Devenir κοινωνός des démons, c'est devenir pour ainsi dire une partie d'eux-mêmes. Or cette « communion » — reprenons ce terme, puisque nous n'en avons pas d'autre à notre disposition, mais en gardant dans notre pensée le sens de l'original — cette « communion » exclut la com-

¹ *Hdk.*, p. 121.

² *Hdb.* III, p. 122.

munion avec le Christ. Il y a incompatibilité absolue entre l'une et l'autre. Cela va de soi ; l'homme sensé n'aura pas de peine à l'admettre, il ne jugera pas autrement (ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι, verset 15).

En effet, prendre part au repas du Seigneur, c'est communier avec le Seigneur, « devenir participant *du* Seigneur »¹, mais il ne peut y avoir aucun rapport entre le Christ et les démons : la communion avec l'un exclut la communion avec les autres et vice-versa. Il faut donc choisir.

Cette communion est positive, réelle. En mangeant le pain, et en buvant le vin de la cène, le chrétien entre en communion avec le Christ. Le pain et le vin sont pour lui les agents de cette communion, comme pour le païen la viande sacrifiée aux idoles est l'agent de la communion avec les démons².

Ce Christ et ces démons sont des réalités et non pas des expressions symboliques, et la communion avec le Christ ou avec les démons est également une réalité. La communion n'est pas seulement de nature spirituelle, elle est corporelle³ et spirituelle à la fois, ce que les Allemands appellent *geistleiblich*.

Le Christ et les démons sont des réalités mystiques sensibles. Ils possèdent un corps. C'est ce que l'on peut déduire de 1 Corinthiens XV, versets 44 et suivants. Le chrétien qui est mort, de « corps animal » (σῶμα ψυχικόν) qu'il était, est devenu « corps spirituel » (σῶμα πνευματικόν). Le Christ glorifié est donc, lui aussi, un « corps spirituel », et pour être « spirituel », pour n'avoir

¹ On pourrait rapprocher de ce passage Hébreux III, 14 : μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, « car nous avons notre part du Christ », comme a traduit STAPFER.

² Voyez SOLTAU, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*. Berlin, Reimer, 1906, p. 171 à 198.

³ Ou, si l'on veut, matérielle.

ni chair, ni sang (σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, verset 50), pour n'être plus de chair corruptible (φθορά, verset 50), il n'en est pas moins un « corps » (σῶμα), une réalité sensible ¹.

La tournure « communion avec le sang du Christ, avec le corps du Christ » (κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, X, 16) ne doit pas nous arrêter. Elle a été imposée à Paul par les paroles liturgiques de la cène². L'apôtre, sans cela, aurait dit : « communion avec le Christ » (κοινωνία τοῦ Χριστοῦ) comme il dit au verset 20 « en communion avec les démons ». La communion avec les démons est opposée à la communion avec le Christ. Il n'est pas question du Christ en « sang » et en « chair » mais du Christ glorifié dont le « corps » est « spirituel ». Dans ce verset 16, « sang » et « corps » (chair) sont des expressions dictées par l'usage³, de même qu'au verset 27 du chapitre XI. « C'est pourquoi celui qui mangerait le pain ou boirait la coupe du Seigneur indignement, se rendrait coupable envers le *corps* et le *sang* du Seigneur », (pour « envers le Seigneur », ἐνὸς τοῦ κυρίου).

Cette communion n'est donc pas simplement spirituelle, comme nous l'entendons aujourd'hui quand nous parlons de communion avec le Christ. Le fait même de manger la viande sacrifiée aux idoles vous unit aux démons ; le fait de manger le pain et de boire le vin de la cène vous unit au Christ. Ainsi la cène n'est pas un

¹ Nous signalons à ce propos une page de JOH. WEISS sur 2 Corinthiens III, 17 dans : *Christus. Die Anfänge des Dogmas*. Collection des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*. Tübingen. Mohr, 1909. I. Nos 18 et 19, p. 51.

² SPITTA, p. 314, dit la même chose. PFLEIDERER également, *Paulinismus*, p. 253.

³ Paul ne les a donc pas employées par souci du rythme de sa période, comme le veut JOH. WEISS, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1908, p. 14 et s.

symbole seulement. Cela ressort clairement de ce passage. Elle possède une vertu particulière ; elle opère l'union du croyant avec le Christ, et ce Christ c'est le corps glorifié du Seigneur¹.

La même conception réaliste et sacramentaire se retrouve dans les versets 27 à 30 du chapitre XI : une communion indigne peut produire la maladie et même la mort².

On objecte à cette interprétation les mots « en communion avec l'autel » (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου) du verset 18³. Ceci montre clairement, dit-on, que l'expression parallèle « en communion avec les démons », — « avec le sang et le corps du Christ », doit être prise dans un sens symbolique. Seulement, nous pourrions bien avoir affaire ici, comme au verset 16, à une tournure dictée par l'usage.

LIETZMANN⁴ fait précisément observer que cette expression était employée dans le Judaïsme hellénistique, et cite comme exemple PHILON.

D'autre part, SPITTA⁵ rappelle que le terme « l'autel »

¹ M. GOGUEL pense qu'il s'agit pour l'apôtre du « Christ mourant ». A propos de X, 16, il écrit (*Euch.*, p. 171) : « L'idée qu'il s'agit du Christ glorifié, c'est-à-dire du Christ-esprit, doit être écartée, car le sang n'appartient pas au domaine de l'esprit. Il s'agit donc du Christ historique... [du] Christ mourant. » Cet argument n'est pas convaincant, puisque, comme nous l'avons dit et comme le reconnaît M. GOGUEL lui-même (p. 169), Paul fait usage d'une formule courante.

Quant au terme de « corps » du chap. XI, mis dans la bouche du Christ historique, il peut avoir le sens que lui donne M. GOGUEL. Mais « le Christ mourant » est devenu « le Christ glorifié, spirituel » par la Résurrection, et c'est à lui, principe de vie permanent, que s'unit le fidèle.

² LIETZMANN, III, p. 133. WREDE, *Paulus*. Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1905, p. 70, 71. PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*. München, Lehmann, 1905, p. 155. HEITMÜLLER, *T. à A.*, p. 30. BOUSSET, *Schr. J. W.* II, p. 129.

³ Voir, par exemple, J. RÉVILLE, p. 75.

⁴ III, p. 123.

⁵ P. 313-314.

signifie souvent « l'ange de l'autel » et PFLEIDERER¹ prétend que la « communion avec l'autel » est une communion avec le Dieu qui en cet endroit même reçoit son culte et se révèle.

On objecte encore les versets 19 et 20² : « Que veux-je dire ? que la viande sacrifiée aux idoles ait quelque valeur (*littéralement* : « soit quelque chose ») ? ou que l'idole soit quelque chose ? Certes non, mais que ce qu'ils sacrifient, c'est aux démons et non à Dieu qu'ils le sacrifient » (τί οὖν φημι ; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστίν ; ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστίν ; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν).

L'objection revient à ceci : si la viande sacrifiée aux idoles n'est rien en soi, l'analogie exige que les éléments de la cène ne sont rien en soi non plus. Ce n'est pas comprendre la pensée de Paul. Si nous ne nous trompons, celui-ci veut dire que la viande sacrifiée aux idoles et les idoles ne sont pas ce que pensent les païens. Les idoles ne sont pas des dieux ; la viande sacrifiée aux idoles n'est pas un sacrifice fait aux dieux, comme ils le croient : il n'y a pas de *dieux*. Mais voici : c'est aux *démons* qu'en réalité s'adresse le sacrifice. Et celui qui prend part aux banquets des païens se met en rapport avec ces démons, se livre à leur influence, tombe en leur pouvoir³. Ces démons existent ; ils possèdent une existence réelle ; ils sont des réalités objectives⁴. Ceux qui mangent la viande sacrifiée aux idoles deviennent ainsi κοινωνοί des démons. L'idolothYTE est donc l'agent de cette communion.

Du reste, n'oublions pas que ce que dit Paul de l'eau et de la manne du désert s'applique également au pain et au vin de la cène, puisque Paul montre dans ce chapitre

¹ *Paulin*, p. 252.

² JEAN RÉVILLE, par exemple, p. 75.

BEYSCHLAG, cité par SCHÆFER, p. 362.

³ Cf. BOUSSET, o. c. II, p. 118, 119.

⁴ Cf. encore SCHÆFER, p. 361-373.

que l'eau du rocher et la manne sont les prototypes des éléments de l'eucharistie. Or, ce breuvage et cette nourriture ne sont pas pour lui breuvage et nourriture ordinaires ; ils possèdent une vertu spéciale : ils sont « spirituels » (πνευματικά) ; par leur intermédiaire agit l'Esprit (πνεῦμα).

On voit quelle est notre position. Nous estimons que ceux qui interprètent symboliquement la pensée de l'apôtre font erreur. Il s'agit pour Paul, croyons-nous, d'une communion que nous pourrions appeler, si l'on veut bien nous permettre un terme un peu barbare, physico-mystique, et les agents matériels de cette communion, ce sont les éléments mêmes de la cène.

Que l'on y prenne garde : nous ne disons pas pour autant que ces éléments sont chair et sang du Christ. Les démons agissent par l'intermédiaire de l'idolothyte ; le Christ agit par l'intermédiaire des éléments de l'eucharistie. Mais pas plus que les païens ne mangent la chair des démons en mangeant l'idolothyte, les chrétiens n'absorbent la chair et le sang du Seigneur. C'est le Christ « spirituel » qui se donne à eux dans les éléments eucharistiés et par ceux-ci agit en eux.

On constatera qu'il y a une différence sensible entre cette conception et celle de l'Église catholique, qui s'exprime dans le dogme de la transsubstantiation.

Il ne faut pas poser l'alternative : ou interprétation *réaliste* (absorption de la chair et du sang du Seigneur), ou interprétation *spiritualiste* (symbolique). Ni l'une ni l'autre ne rend compte de la pensée de l'apôtre.

Nous souscrivons assurément à ces paroles du regretté JEAN RÉVILLE¹ : « Le témoignage de saint Paul exclut

¹ P. 75. De même ANDERSEN, p. 11 : « Les païens mangent la viande qui est sacrifiée aux mauvais esprits..., non la chair des démons ; les chrétiens mangent le pain consacré et boivent le vin, mais ils ne mangent pas la chair ni ne boivent le sang du Christ. »

l'interprétation réaliste de la communion à la chair et au sang du Christ... Aussi a-t-il fallu toute la force du préjugé dogmatique ultérieur pour qu'on ait jamais songé... à voir dans cette communion au sang et au corps du Christ l'absorption du sang matériel véritable et du corps matériel véritable du Christ. »

Mais cette communion n'est pas spirituelle dans le sens que donne à ce mot LOBSTEIN¹, par exemple. Les éléments de l'eucharistie produisent une union effective, réelle avec le Christ « spirituel ». Et JEAN RÉVILLE qui semble aussi poser l'alternative que nous avons indiquée plus haut, se méprend sur sa propre pensée. L'union dont il parle, du croyant avec le corps du Christ, n'est pas une union purement spirituelle; c'est l'union que nous avons appelée, faute d'un meilleur mot, physico-mystique. Et il se méprend encore sur sa pensée quand il écrit : « il n'y a dans ce repas aucune trace... de sacrement ». De l'exposé même de RÉVILLE, il nous paraît ressortir clairement que pour l'apôtre la cène est un sacrement, tant il est vrai que telle fut la conception de l'auteur de la 1^{re} épître aux Corinthiens.

« Il n'est pas exagéré de dire », a écrit MAURICE GOGUEL², « que chez Paul l'idée sacramentaire se fait jour de la manière la plus nette ». Et c'est également ce qu'affirment des exégètes et des historiens de la valeur des BOUSSET³, HEITMÜLLER⁴, PFLEIDERER, HOLTZMANN, WREDE⁵, WERNLE⁶.

¹ P. 105-111.

² *Ap. P.*, p. 362-366.

M. GOGUEL est plus catégorique encore dans son dernier ouvrage. Voir *L'Euch.* III^e partie, chapitres II et III.

³ O. c.

⁴ O. c.

⁵ O. c., p. 70-71.

⁶ *Die Anfänge unserer Religion.* Tüb. u. Leipzig, Mohr. 1901, p. 166.

Il faudrait au moins reconnaître, comme l'a fait RAOUL PATRY dans une étude à tendance nettement conservatrice, que « par des expressions comme « la communion au corps du Christ », l'apôtre... a ouvert la voie au catholicisme et à la théorie des sacrements dont la vertu est magique »¹.



c) « *Le corps du Seigneur.* »

Nous avons établi que la cène a la vertu d'unir le croyant au Christ « spirituel ». Certains exégètes, comme WEIZSÆCKER², ANDERSEN³, JEAN RÉVILLE⁴ prétendent qu'il faut entendre par là « le corps mystique du Christ : *la communauté des croyants.* »

Que penser de cette hypothèse ?

Nous croyons que le grand tort de ces auteurs est d'oublier que l'apôtre n'est pas un théologien de profession, qu'il peut parfaitement se servir d'une même expression avec des sens différents dans des contextes différents. Il écrit ou il dicte sous la pression des idées et des sentiments qui bouillonnent en lui ; les pensées et les images jaillissent de son expérience personnelle en un flux tumultueux. Il exprime ce qu'il sent fortement, à l'instant même. Il ne construit pas de système. Alors même qu'il se tient sur le terrain théorique, son but est toujours pratique : il vise à édifier. Et c'est ce qui fait que

¹ *Revue chrétienne*, juillet, août, septembre 1909, p. 529. Publiée ensuite en brochure.

² *A. Z.* 1886, p. 598.

³ *P.* 1-12.

⁴ *P.* 85-89.

l'on peut trouver dans ses écrits une pensée fondamentale présentée sous deux formes totalement différentes, qui, sans être contradictoires ni s'exclure l'une l'autre, nuisent cependant à l'unité d'un « système ».

Il est indéniable que dans le chapitre XII de la 1^{re} aux Corinthiens, versets 12 et suivants, l'apôtre considère l'ensemble des chrétiens comme le corps du Christ. Les expressions ne laissent aucun doute à ce sujet : « De même que le corps est un et qu'il a beaucoup de membres, mais que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, sont un seul corps, de même en est-il du Christ » (οὕτως καὶ ὁ Χριστός, verset 12), et verset 27 : « Vous êtes le corps du Christ » (ὁμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ).

La même pensée se retrouve dans Éphésiens I, 22-23 : l'Église est le corps du Christ.

Nous dirions même qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une image, d'une forme de langage : les chrétiens forment un corps, un corps surnaturel, mystique, mais un corps réel¹.

Il nous semble néanmoins que JEAN RÉVILLE, WEIZSÆCKER, ANDERSEN, PFLEIDERER², SCHMIEDEL³ ont tort d'attribuer ce sens au « corps du Christ » du verset 16 du chapitre X de la 1^{re} aux Corinthiens.

Le raisonnement de JEAN RÉVILLE ne nous paraît pas probant.

« D'une part », lisons-nous⁴, « le pain que rompent

¹ Voyez BOUSSET, o. c. II, p. 96, 133-134.

² Paulin, p. 253. PFLEIDERER fait une distinction entre XI, 24-27 et X, 16.

³ Hdk. 1891, p. 123 : Le verset 17 paraît être une interpolation, cependant nous pourrions avoir affaire ici à une conception spéciale de la cène. L'expression « le sang du Christ » serait une allusion à la mort en tant que celle-ci est le moyen du salut, mais « le corps du Christ » serait le corps mystique glorifié, corps formé par la communauté même.

⁴ P. 86.

les convives de la table du Seigneur est « la communion au corps du Christ » (verset 16) ; d'autre part, ils ne forment qu'un seul corps par le fait d'avoir part ensemble à un seul et même pain (verset 17) ; par conséquent, le corps du Christ est le même que le corps dont on fait partie par la participation au même pain, c'est-à-dire la société mystique des communians ».

Cette conclusion manque de logique.

L'apôtre dit : rompre le pain, c'est s'unir au Christ ; de même qu'il n'y a qu'un pain, il n'y a qu'un Seigneur. Mais puisque tous deviennent « participants *du* même Christ », ils ne forment plus qu'un corps ¹, et ce corps c'est le Christ lui-même. Dès lors, ne saute-t-il pas aux yeux que le « sang du Christ » et le « corps du Christ » du verset 16 ne peuvent signifier « la société mystique des communians » ? Cette société mystique, ou plus exactement « ce corps mystique » des croyants n'est que le produit, si nous pouvons dire ainsi, de la communion avec le Christ lui-même. On n'a pas le droit de confondre les deux choses : ce serait confondre le principe avec ses conséquences. L'on se trompe, quand on se figure que l'expression « le Christ », « le corps du Christ » ne représente jamais dans la pensée de l'apôtre, lorsqu'elle est mise en rapport avec la société des chrétiens, que « la société mystique des croyants ».

Pour Paul, le Christ est une personnalité distincte. Relisez le chapitre XV de la 1^{re} aux Corinthiens. Ce Christ, il est le Christ ressuscité, glorifié, possédant un corps spirituel (σῶμα πνευματικόν). C'est lui qui lui est apparu. Et la sainte-cène a précisément la vertu (voilà l'idée sacramentaire) de nous unir à lui, de nous rendre « participants *de* lui », et chaque fois que nous prenons la cène, c'est avec ce Christ-là que nous communions,

Cf. SCHÆFER, p. 356.

c'est lui que « nous nous assimilons », et alors, l'une des conséquences pratiques, c'est que nous, tant que nous sommes, nous étant chacun personnellement assimilé la substance de ce corps spirituel, comme ceux qui mangent d'un même pain ne forment qu'un seul corps, nous ne formons plus qu'un corps, et ce corps c'est celui de « la société mystique des croyants », qui s'entretient, se renouvelle, se développe par la « communion au sang et au corps du Christ ».

Ainsi, d'une part, nous avons le corps mystique du Christ, principe de vie, — d'autre part le corps mystique de l'Église créé et entretenu par la communion avec le corps mystique du Christ.

Le raisonnement de JEAN RÉVILLE se résume dans ce syllogisme :

Le pain de la cène = communion avec le corps du Christ ;

Mais : Manger le même pain de la cène = former société mystique des croyants.

Donc : Corps du Christ = société mystique des croyants.

On voit la faute. La logique réclamait :

Pain de la cène = communion avec corps du Christ ;

Mais : Manger même pain de la cène = former société mystique des croyants.

Donc (« Pain de la cène » étant égal à « communion avec corps du Christ », par conséquent : « Manger pain de la cène » étant égal à « manger communion du corps du Christ ») : Manger communion du corps du Christ = former société mystique des croyants.

Rien de plus.

Au fond, cette idée de l'apôtre que nous venons de développer nous paraît être celle de Romains XII, 4 et suivants, où Paul écrit : « De même que dans un corps unique nous avons des membres nombreux, mais que

tous les membres n'ont pas la même fonction, de même nous sommes un seul corps en Christ, quoique nombreux, et nous sommes les membres les uns des autres.» L'apôtre dit : « Nous sommes un seul corps en Christ » (ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ) : les chrétiens forment un corps par le fait qu'ils s'unissent au Christ.

Quant aux passages 1 Corinthiens XII, 12 et suivants, Éphésiens I, 22-23, etc., ils s'expliquent aussi très facilement.

Nous avons vu tout à l'heure que dans ces versets l'apôtre va jusqu'à dire que les chrétiens sont le corps du Christ. Cette idée n'est pas celle des versets 16 et 17 du chapitre X; mais elle dérive de celle-là.

L'ensemble des participants aux repas du Seigneur forme le corps mystique de l'Église. Ce corps s'entretient par la communion au corps mystique du Christ. On comprend parfaitement que l'apôtre en vienne dans le développement de sa pensée à cette affirmation : « vous êtes le corps du Christ. » En effet, les chrétiens étant chacun personnellement ce qu'ils sont, parce que le Christ vit en eux, le corps mystique de l'Église ne subsistant en réalité que par la communion, l'assimilation du corps mystique du Christ, l'équation s'établit d'elle-même : corps mystique de l'Église = corps du Christ.

Mais cette dernière idée n'est pas exprimée dans les versets du chapitre X, que nous venons d'étudier. A plus forte raison est-il impossible d'assimiler « le corps du Seigneur », au chapitre XI, avec « le corps mystique de l'Église »¹.

¹ Voir H.-J. HOLTZMANN, *N. Th.* II, p. 183.

L'explication de LIETZMANN, III, p. 123, diffère quelque peu de la nôtre. L'apôtre, au verset 17, se laisserait soudain emporter par son idée favorite que les chrétiens forment le corps mystique du Christ; mais ce verset s'écarte de la pensée principale. Par conséquent, le



d) *La notion sacramentaire dans le monde antique.*

Il nous resterait à montrer comment cette notion sacramentaire de la cène s'allie dans la pensée de Paul avec la conception spiritualiste de la religion, dont il est l'un des grands représentants.

Nous ne pouvons y songer dans le présent travail; cette exposition nous entraînerait trop loin. Nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à l'étude de HEITMÜLLER : *Taufe und Abendmahl bei Paulus* ¹.

Si l'apôtre insiste avant tout et surtout sur le caractère éthique et spirituel de la religion chrétienne et sur le caractère spirituel de l'union du croyant avec le Christ par la foi, il ne faut jamais perdre de vue que ces termes ne doivent pas être pris dans un sens tout à fait identique à celui que nous leur donnons aujourd'hui. C'est ainsi que Paul peut parler de *corps* spirituel. Cette conception particulière constitue un terrain propice au développement de l'idée sacramentaire.

On doit surtout tenir compte ici de l'influence des religions étrangères sur la pensée de l'apôtre ², religions

« corps du Christ » du verset 16 ne peut être assimilé au « corps » du verset 17.

D'après SCHMIEDEL, *Hdk.*, p. 123 (nous l'avons vu plus haut), ce verset 17 pourrait bien être une interpolation.

¹ P. 16-23.

² HEITMÜLLER, *T. u. A.*, p. 37 à 53. *Hwb. Sch.*, p. 43-48.

LIETZMANN, *Hdb.* III, p. 124-125.

PFELEDERER, *Die Entst. des Christ.*, p. 154-155.

BOUSSET, *Schr. J. W.* II, p. 120-122.

S. REINACH, *Orpheus*. Paris, Picard, 1909, p. 100-102 ; 231.

LOISY, *E. E.*, p. 235, cf. p. 72 ; etc...

dans lesquelles les « mystères » et les sacrements jouaient un grand rôle.

Dans les mystères d'Attis, l'initié croyait en mangeant et en buvant au repas sacré s'unir à la divinité et obtenir ainsi le gage d'une vie éternelle ¹.

Il en était de même dans les cultes d'Orphée, de Dionysos en Thrace, de Mithra (et ce dernier était célébré, ne l'oublions pas, à Tarse, la ville natale de Paul) ; les adorateurs de Mithra prenaient un repas où, comme dans la cène, le pain et la coupe (d'eau celle-là) possédaient selon eux des vertus surnaturelles ². Et le rapprochement entre les deux cérémonies s'impose si bien que JUSTIN MARTYR et TERTULLIEN eux-mêmes l'ont fait. Dans sa première Apologie ³, JUSTIN écrit : « C'est là ce que les méchants démons ont enseigné à faire aussi, par imitation, dans les Mystères de Mithra ; car vous savez, ou vous pouvez apprendre que du pain et une coupe d'eau figurent dans les cérémonies de l'initiation avec accompagnement de certaines paroles ⁴. » (Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μιθρά μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἣ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.)

Il y avait également des repas de communauté en l'honneur de certains dieux, en l'honneur des fondateurs

¹ Voir H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, [1903, p. 177 et s. Cité par HEITMÜLLER, *Hwb. Sch.*, p. 46.

² Voir CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. I, p. 175 et s. et p. 320. Cité par HEITMÜLLER, *Hwb. Sch.*, p. 46.

³ Chap. LXVI.

⁴ Cf. *Dial. av. Tryphon*. Pour TERTULLIEN, voir *De præscr. hæret.*, 40 ; *De baptism.*, 5. On pourrait encore citer : FIRMINUS MATERNUS, 27, 8 ; PRUDENCE, *Hymn.* X, 1011 et s. (P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*. Paris, 1904, p. 659.)

de certaines sectes, de certaines religions, des repas « en mémoire d'un mort ».

Selon l'ordre testamentaire d'Épicure, les disciples de ce philosophe célébraient régulièrement un repas en son souvenir : « en mémoire de nous et de Métrodore », dit le testament¹.

Nous ne prétendons point que Paul ait cherché à imiter les cérémonies de certaines religions païennes, est-il besoin de le dire ? Nous ferons observer à ce propos que BATIFFOL² a été injuste envers HEITMÜLLER, en ne tenant pas compte de certaines affirmations claires et nettes de ce théologien.

Mais les faits que nous avons cités nous permettent de nous rendre compte dans quelle atmosphère vivait l'apôtre. « Le christianisme naissant vivait dans un air qui, si l'on me permet l'expression, était chargé de bacilles de mystères (Mysterien-Bazillen) »³. « Tout le domaine de la vie religieuse du monde en dehors du monde juif et du monde chrétien, dans lequel l'apôtre annonçait l'évangile, est imprégné de l'idée sacramentaire⁴. »

Si l'apôtre a formé ses communautés, ses communautés l'ont formé aussi en partie. Il y a ici action et réaction.

Rappelons-nous que Paul était en relation constante avec les païens, qu'il avait été élevé à Tarse, cette ville où se célébrait, nous l'avons dit plus haut, le culte de Mithra, — que souvent malgré soi et sans s'en rendre compte l'on subit des influences, et que ces influences secrètes contribuent à la formation de la pensée, — que l'apôtre, enfin, qui, selon sa propre expression, se fai-

¹ Voir LIETZMANN et HEITMÜLLER, qui donnent encore d'autres exemples. Nous renvoyons aussi à GOGUEL, *Euch.*, append. I, p. 293 et s. : *Le repas religieux en dehors du christianisme*.

² P. 19-20.

³ HEITMÜLLER, *T. u. A.*, p. 52.

⁴ BOUSSET, *o. c.* II, p. 120.

sait « tout à tous », juif aux juifs, païen aux païens¹, ne devait pas manquer de signaler les points de contact entre la religion qu'il apportait et celle de ses auditeurs, entre les coutumes et les rites nouveaux et ceux des païens, de Corinthe, par exemple.

GARDNER² a supposé que Paul s'était inspiré directement des Mystères d'Éleusis, qui ont dû être célébrés au moins une fois pendant la durée du séjour de l'apôtre à Corinthe.

Des hypothèses de ce genre ne peuvent être prises en considération. Historiquement, il n'est permis de parler que d'une influence générale du milieu ambiant sur la pensée de Paul. C'est de là que lui est venue en partie son idée de la cène considérée comme un sacrement, car celle-ci n'est pas, nous le montrerons dans le chapitre suivant, un héritage du Christ.



Et maintenant, si nous voulions résumer cette pensée touchant la sainte-cène, nous le ferions dans les propositions suivantes :

1. La cène a été instituée par le Christ « la nuit où il fut livré ».

2. Elle est un mémorial de la mort du Christ, — comme la Pâque est un mémorial de la délivrance d'Égypte.

3. Le chrétien qui participe à ce repas, annonce, « représente » la mort du Christ.

4. La cène est le signe de la nouvelle alliance.

5. Le pain et le vin sont « nourriture spirituelle » et

¹ 1 Corinthiens, IX, 20-23.

² *The Origin of the Lord's Supper*. London, 1893, p. 17-18.

« breuvage spirituel », et comme tels mettent le chrétien en relation avec le Christ « spirituel » ¹.

6. La cène crée l'union entre les croyants. Ceux-ci forment un corps.

7. Ce corps mystique de l'Église s'entretient et se développe par la communion avec le Christ « spirituel », au moyen des éléments de la cène.

B. LE IV^e ÉVANGILE

A défaut d'un récit de la cène parallèle aux récits des Synoptiques et de Paul, nous avons dans le IV^e Évangile un passage qui depuis la plus haute antiquité a été considéré comme renfermant les indications les plus précieuses sur le sens de cette cérémonie chrétienne : c'est le discours du chapitre VI sur le pain de vie.

WENDT² croit que dans la pensée de son auteur, cette péricope ne visait en aucune façon la sainte-cène. Les termes « chair et sang » (σὰρξ καὶ αἷμα) n'auraient aucun rapport avec « les paroles de l'institution » et signifieraient simplement « la créature humaine » en opposition à « Dieu » ; « manger » et « boire » seraient des expressions imagées pour « accepter avec foi » ce Christ humain, dont la nature humaine est précisément l'organe

¹ Les thèses 2 et 5 ne s'excluent pas, quoiqu'en pense SPITTA. Ce théologien voit, en effet, une contradiction irréconciliable entre les données du chapitre X et celles du chapitre XI (p. 316-317).

² *Das Johannesevangelium*. Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1900, p. 128 et s.

de la parole remplie de l'Esprit de Dieu qui apporte la vie éternelle.

Mais WENDT reconnaît que l'évangéliste qui a remanié cette source lui a donné le sens qu'on lui attribue aujourd'hui.

SPITTA¹ traite les versets 51 à 59 d'interpolation. Le IV^e Évangile, lui aussi, aurait possédé originairement « les paroles de l'institution »². SPITTA pense qu'elles se trouvaient immédiatement après XIII, 31^a : « Lorsqu'il fut parti, Jésus dit... »³. La parole : « je ne boirai plus du fruit de la vigne » aurait amené aussitôt après l'allégorie du chapitre XV : « Je suis le vrai Cep... » Cette tradition ne cadrant pas avec la manière des chrétiens de son temps de comprendre l'eucharistie, le rédacteur aurait intercalé dans le chapitre VI les versets 51 à 59. Plus tard, les « paroles de l'institution » se seraient perdues.

Cette hypothèse ne repose sur rien⁴.

Quant aux autres arguments invoqués en faveur de la thèse de l'interpolation, ils ne nous paraissent pas concluants⁵.

De quel droit oblige-t-on un auteur à s'exprimer toujours de même? Pourquoi ne peut-il pas avoir écrit une fois : « le pain de vie » (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), et une autre fois : « le pain vivant » (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν), et avoir employé deux termes grecs différents pour notre verbe français « manger » (φαγεῖν et τρώγειν)?

¹ P. 216-221.

² HOLTZMANN et BAUER, *Hdk.* IV. 1³, 1908, p. 237, 254, combattent cette hypothèse.

³ *Unordnungen im Texte des IV. Ev.*, dans *Zur Gesch. u. Lit. des Urchr.*, p. 186.

⁴ SPITTA vient d'y renoncer lui-même. Voir : *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*. Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht, 1910.

⁵ Voyez RÉVILLE, *Euch.*, p. 63 ; SCHÆFER, p. 65 ; GRAFE, p. 121.

A ce taux, il serait facile de relever des interpolations sans nombre dans les œuvres de nos grands écrivains.

Celui que l'on appelle « le pain de vie qui donne la vie au monde » (verset 33), peut aussi être appelé « le pain vivant », c'est évident : pour donner la vie, il doit la posséder. Ces deux expressions ne s'excluent pas¹.

« Les gens de Capernaüm n'auraient rien compris », dit-on encore. Mais ceux qui font cette objection savent aussi bien que nous que les discours du IV^e Évangile ont des compositions libres de l'auteur de cet écrit².

Il n'y a pas lieu de s'achopper aux indications du verset 25 et du verset 59. La première est toute générale : « de l'autre côté du lac » (πέραν τῆς θαλάσσης)³, la seconde précise : « dans la synagogue, à Capernaüm » (ἐν συναγωγῇ... ἐν Καφαρναούμ). Il n'est donc pas même nécessaire de supposer, comme le fait SCHÆFER⁴, que dans la pensée de l'auteur Jésus prononce une partie du discours sur le rivage, l'autre dans la synagogue.

Quant à la contradiction que renferme ce chapitre entre les versets 51 à 59 et ceux qui précèdent, elle peut s'expliquer sans que l'on soit obligé de recourir à l'hypothèse de l'interpolation ou à celle de l'amalgame de deux⁵ ou de plusieurs sources d'inspiration différente.

Jésus s'est présenté au verset 50 comme le pain descendant du ciel. Il résume tout ce qu'il a dit auparavant,

¹ SCHÆFER, p. 59.

² SPITTA le dit lui-même, p. 216.

³ RÉVILLE a commis ici une petite erreur : SPITTA ne dit nulle part que Jésus parle « au bord de la mer », comme le lui fait dire RÉVILLE. Il n'a pas traduit le πέραν τῆς θαλάσσης. V. p. 218.

⁴ P. 61.

⁵ Hypothèse de G. CHASTAND : *L'apôtre Jean et le IV^e Évangile*. Paris, Fischbacher, 1888, p. 241 et s.

et cela sous deux formes : « voici », dit-il, « le pain descendant du ciel, afin qu'on le mange et que l'on ne meure point » (οὗτός ἐστιν...), et précisant davantage : « C'est moi qui suis le pain vivant descendu du ciel » (ἐγώ εἰμι...).

Et l'auteur passe d'un bond à un nouveau développement. Nous avons affaire ici à une climax, procédé de composition qui lui est habituel.

Jésus se donne pour le pain de vie. Mais en une autre occasion, la veille de sa mort, n'a-t-il pas dit en rompant le pain du dernier repas : « Voici mon corps » ? et les chrétiens ne croient-ils pas, en mangeant le pain de la cène, manger un aliment de vie éternelle ?

Dans la cène, Jésus s'est donc désigné d'une façon toute spéciale comme le pain de vie ; dans le pain il se donne lui-même en nourriture aux siens. Il semble qu'à l'époque où écrit notre auteur, le terme « corps » (σῶμα) de la parole de l'institution était devenu synonyme de « chair » (σὰρξ), ce qui expliquerait la fin du verset 51 : « le pain que je donnerai, ma chair, est pour la vie du monde » (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς)¹.

L'évangéliste en profite pour expliquer ce qu'il faut entendre par « manger la chair » et « boire le sang du Christ ». Les juifs hellénistes de la fin du premier siècle ou du commencement du second, auxquels il s'adresse, ne comprennent pas l'eucharistie. Les objections qu'ils formulent contre elle, l'auteur du IV^e Évangile les met dans la bouche des habitants de Capernaüm (verset 52) et des disciples (verset 60).

« Comment donc peut-on manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme ? » Voilà la grande pierre d'achoppement. « Cela vous scandalise ? » dit l'évangéliste,

¹ Nous croyons que cette leçon doit être préférée aux autres.

et il ajoute aussitôt : « Et si vous voyez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant ! » (Ἐὰν οὖν θεωρῇτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; verset 62).

Ce verset et le suivant fournissent la solution de l'énigme : Quand vous verrez le Christ monter là où il était auparavant, ne comprendrez-vous pas qu'il ne s'agit pas de manger sa chair matérielle et de boire son sang matériel? Le Christ doit être considéré dans son existence « pneumatique » : « c'est l'Esprit qui fait vivre, la chair ne sert de rien »¹.

Il ne s'agit donc pas de la chair et du sang proprement dits du Christ, pas plus que d'eau réelle dans les paroles à la Samaritaine : « celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, etc.... »

Ce n'est nullement la *chair* et le *sang* du Christ que croit absorber le fidèle en participant à la cène. La cène opère l'union parfaite du croyant avec le *Logos*. Du croyant : car il faut au préalable *croire*. Or croire, avoir foi au Christ — cela ressort de tout le chapitre — c'est reconnaître dans le Christ l'envoyé de Dieu, le Verbe, le *Logos*. « Pour avoir la vie en Dieu, il faut avoir reconnu que Jésus est le Christ, puisque seul le Fils unique de Dieu (= le Christ) peut faire connaître Dieu. La seule chose nécessaire au salut, c'est donc de reconnaître en Jésus le Christ ou le Fils de Dieu »². « La foi en Christ est la condition première et unique du salut ; mais cette foi, lorsqu'elle est réelle et complète, permet d'acquérir

¹ Cf. J. RÉVILLE, *Euch.*, p. 64-65.

SCHÆFER, p. 62.

HEITMÜLLER, *Schr. J. W.* II, p. 779.

HOLTZMANN et W. BAUER. IV, 1³, p. 151.

M. GOGUEL (*Euch.*, p. 207) dit très justement : « Il faut entendre par là, non pas l'interprétation spiritualiste, mais l'esprit, élément, presque personne divine. »

² J. RÉVILLE, *Q. E.*, p. 114.

la connaissance du Christ ou de la Vérité et c'est cette connaissance qui sauve »¹.

Ce n'est pas tout : de même que l'homme doit renaître non seulement « d'esprit », mais encore « d'eau » (voir le chapitre III), c'est-à-dire qu'il doit passer par le baptême, de même pour avoir la vie éternelle, il doit participer à la cène.

L'auteur prend les termes que lui fournissent les paroles de l'institution et les propos de ses adversaires (étaient-ce eux-mêmes qui disaient « chair » au lieu de « corps » ? c'est possible). Il faut manger la chair et boire le sang du Christ, c'est-à-dire manger le pain et boire le vin de la cène, non pas que ce pain et ce vin soient chair et sang du Christ, mais le fait d'absorber ces éléments opère l'union (verset 56 : ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ) avec le Christ² ou plus exactement avec le *Logos*, le *Logos* qui vit dans le Christ, dont le Christ n'est que l'enveloppe terrestre, avec celui qui est remonté là où il était auparavant, près de Dieu (πρὸς τὸν θεόν, I, 2).

La Cène a la vertu d'unir au Logos. Nous retrouvons ainsi la notion sacramentaire que nous avons déjà trouvée chez Paul. Mais pas plus ici que là, il n'est question de chair véritable et de sang véritable.

La contradiction existe, il faut le reconnaître, entre cette notion et les affirmations de l'évangéliste concernant l'appropriation du salut par la foi. Les sacrements, baptême et cène, sont des corps étrangers dans l'organisme de sa pensée³. Le fait qu'il les a maintenus et les a pré-

¹ *Id.*, p. 200.

² Comment cela ? L'auteur ne le dit pas ; Paul non plus. Mais l'un et l'autre croient que la cène a la vertu d'unir au *Logos* (IV^e Évangile), au Christ glorifié (Paul).

³ Et par là, cette pensée se distingue de celle de Paul. M. GOGUEL qui termine d'intéressantes considérations (voyez *Euch.*, p. 195-

sentés non seulement comme des « symboles », mais comme des « sacrements » possédant en eux-mêmes une vertu spéciale, prouve clairement que cette conception était courante dans le milieu où vivait l'auteur du IV^e Évangile, qu'elle lui était violemment imposée du dehors, qu'il ne pouvait pas en tant que chrétien, membre d'une communauté chrétienne, ne pas lui faire place dans son système.

213) par ces mots: « Elle [l'eucharistie dans la pensée johannique] est comme un résumé ou une allégorie de toute la vie religieuse. Elle n'est pas un élément de la doctrine johannique, elle est l'expression de cette doctrine », reconnaît tout au moins, lorsqu'il cherche à expliquer la genèse de la conception johannique (§ suivant, p. 213-215) que « la doctrine eucharistique ne peut être née du développement interne de la pensée johannique » ; qu' « elle répond à un effort fait par l'évangéliste, pour interpréter d'après les principes de sa théologie, un rite qu'il trouvait établi dans l'église ».

CHAPITRE IV

La signification primitive de la Cène.

Résumons rapidement les résultats auxquels nous sommes parvenus jusqu'ici.

1. La cène, le dernier repas de Jésus avec ses disciples, a eu lieu le second soir du 13 Nisan (14 premier soir).

2. Le dernier repas de Jésus ne fut pas un repas pascal.

3. La parole de l'alliance est d'origine postérieure.

4. Les expressions « pour vous » (Paul), « répandu pour plusieurs » (Marc), « répandu pour plusieurs en rémission des péchés » (Matthieu), sont des interprétations postérieures de la pensée du Maître, interprétations, la première de Paul lui-même, les deux autres influencées par la pensée de l'apôtre.

5. La parole « faites ceci en mémoire de moi » n'est pas non plus originale; c'est Paul qui, selon toute vraisemblance, en est l'auteur.

6. Le texte de Luc du manuscrit de Cambridge (D), versets 17 à 19^a du chapitre XXII, représente la tradition la plus sûre.

Il nous reste cependant à montrer que ce que nous

savons de Jésus nous autorise pleinement à considérer les paroles citées plus haut, dans les thèses 3, 4 et 5, comme des additions postérieures, comme l'écho de notions étrangères à la pensée du Maître.

Étrangère également à la pensée de Jésus la notion sacramentaire de la cène, que nous avons trouvée dans la 1^{re} épître aux Corinthiens et dans le IV^e Évangile.

Nous verrons ainsi ce que la cène ne pouvait pas être pour le Christ. Essayer ensuite de découvrir le sens qu'il lui donnait, ce sera notre dernière tâche.

On a eu trop souvent le tort d'isoler la cène de l'œuvre et de la vie tout entière du Christ. SPITTA et A. SCHWEITZER ont le grand mérite d'avoir rappelé qu'elle ne peut être séparée d'elles, que l'interprétation qu'on en donne ne peut être en opposition avec la pensée fondamentale et la conduite journalière de Jésus, que pour se rapprocher de la vérité, il faut tenir compte de celles-ci, que c'est là une condition indispensable pour arriver à une compréhension plus juste de ce que fut le dernier repas du Maître.

Ce n'est pas que nous souscrivions aux conclusions de ces deux critiques. Nous aurions de grandes réserves à faire; nous croyons que l'on commet une grave erreur lorsque l'on considère l'évangile du point de vue exclusivement eschatologique. C'est ce qu'a fort bien montré PIEPENBRING dans son intéressant petit volume : *Jésus Historique*¹.

Ces auteurs ont le tort de rabaisser l'idéal messianique du Christ au niveau de celui des juifs contemporains. Jésus dépasse et domine son époque. Pour le comprendre, lui et son œuvre, « il faut pénétrer dans son âme et en saisir les sentiments jaillissant de son ex-

¹ Paris. Librairie critique, E. Nourry. Bibliothèque de critique religieuse. Nos 26 et 27, 1909.

périence religieuse, de sa communion intime avec le Père céleste »¹, et ne pas se contenter d'étudier le cadre et les circonstances extérieures de son ministère. C'est pour avoir donné une importance exagérée à ce dernier facteur au détriment de l'autre : la personne même de Jésus, que SPITTA, SCHWEITZER et nous ajouterons LOISY n'ont vu en Jésus que le Messie juif.

Mais SPITTA et SCHWEITZER ont raison de dire que la cène, pour être comprise dans sa signification primitive, ne doit pas être séparée de l'œuvre et de la vie du Christ.

§ 1. Jésus et la « nouvelle alliance ».

La pensée de Jésus est étrangère à la notion d'alliance, telle qu'elle est exprimée dans 1 Corinthiens XI et dans les relations de Marc et de Matthieu.

Nulle part nous ne la voyons paraître. Jésus ne parle jamais « d'alliance » avant la cène². L'idée ne se trouve dans aucun évangile ; le mot même fait totalement défaut dans Marc et dans Matthieu. On le lit au chapitre premier de Luc, verset 72, dans le cantique de Zacharie : il n'est donc pas de Jésus, et du reste il s'agit ici de l'alliance conclue avec Abraham : « ... (afin) de se souvenir de sa sainte alliance (selon le) serment qu'il a juré à Abraham notre père » (...μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν).

Il serait étrange que Jésus eût soudain, pendant son dernier repas, exprimé une idée si nouvelle et si impor-

¹ PIEPENBRING, o. c., p. 152.

² Cf. GÖTZ, p. 140-142.

HOLLMANN, *Die Bedeutung des Todes Jesu*. Tübingen u. Leipzig, 1901, p. 147.

tante sans y avoir préparé le moins du monde ses disciples, pas même par quelque vague allusion. Ceux-ci auraient eu de la peine à en saisir le sens : Jésus ne s'était jamais présenté à eux (si nous en croyons le témoignage des Synoptiques) comme le créateur d'une nouvelle alliance¹. Il est demeuré fidèle aux traditions de son peuple, plein de respect pour le passé d'Israël. Restant dans la ligne de Moïse et des anciens prophètes (lui-même se donne pour un prophète)², il voulait accomplir, parachever leur œuvre inachevée, l'amener jusqu'à son dernier terme, développer toutes les virtualités qui y étaient contenues, comme le chêne dans le gland³. Le « Mais moi, je vous dis » (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) répété de Matthieu V ne doit pas être séparé de la parole qui l'explique et qui indique fort bien dans quel sens il doit être pris : « Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir » (Μὴ νομίσητε ὅτι ἤλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἤλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι, verset 17).

Et puis, la notion qui est au centre de sa pensée, qui en est le principe générateur, est celle du Royaume de Dieu, non celle d'alliance. Cette expression « Le Royaume de Dieu », il est puéril de le faire observer, est la note dominante de cette grandiose symphonie qui a nom l'Évangile ; elle constitue le *leitmotiv* de toute la prédication du Maître.

Pourquoi Jésus aurait-il changé subitement de langage ? et cela, la dernière fois qu'il se trouve avec ses disciples ! Ne devait-il pas plutôt reprendre les notions

¹ Loisy, *E. E.*, p. 46, dit la même chose.

² Voyez Marc VI, 4 ; Luc XIII, 32-34.

Cf. Luc XI, 49-51 et Matthieu XXIII, 34-37.

³ Il y a identité de pensée et même de forme entre cette dernière phrase et GOGUEL, *Euch.*, p. 40, premier alinéa du § V.

et les expressions qui leur étaient familières, et qu'ils comprenaient sans effort? Ce qu'ils attendent, eux, c'est la venue du Royaume. Jésus ne devait-il pas répondre directement aux préoccupations qu'il savait être les leurs? Ce changement de langage n'était-il pas propre à les dérouter? Ne devaient-ils pas, au contraire, à cette heure suprême, retrouver tout *leur* Christ, celui avec qui ils avaient vécu, et qui avait nourri leurs cœurs de ses paroles simples et claires?

Que l'on n'objecte pas que les évangiles ne nous ont transmis qu'une partie de la prédication du Christ, que par conséquent Jésus a fort bien pu parler d'une alliance dont il serait le fondateur, sans que nous trouvions ces paroles consignées dans les Synoptiques, car il serait surprenant que nous n'en eussions pas le plus faible écho, qu'aucune des nombreuses paraboles que nous possédons ne fit allusion ni de près ni de loin à cette alliance.

En soi cette idée est capitale, tout autant que celle du Royaume de Dieu. Comment les évangélistes l'auraient-ils passée sous silence? Et si le Christ n'en a parlé que rarement, incidemment, comme en passant, de telle sorte que les disciples n'y ont apporté aucune attention, c'est que lui-même n'y attachait pas grande importance. Mais alors, au moment des adieux, en face de la séparation prochaine, c'est elle qui soudain aurait passé au premier plan de sa pensée, sur elle qu'il aurait concentré l'attention de ses disciples, elle qu'il leur aurait laissée comme un testament spirituel!

L'objection ne tient pas debout.

Et puis, s'il est vrai que Jésus s'est considéré comme le fondateur d'une nouvelle alliance et a pensé que cette nouvelle alliance était « en son sang », que son sang la scellait — hypothèse, du reste, insoutenable, étant donné le caractère de son évangile —, comment expliquer son

attitude à Gethsémané ? Si son sang doit sceller l'alliance, comment peut-il, lui, le Christ, qui a dit aux siens quelques instants auparavant en leur présentant la coupe : « Voici la coupe de la nouvelle alliance en mon sang », demander au Père d'éloigner le calice ?

L'attitude des disciples se comprend aussi très difficilement. Si le Christ a prononcé cette parole, pourquoi sont-ils si désespérés, et pourquoi, au lieu de succomber à la tristesse, ne se réunissent-ils pas pour répéter ensemble cette parole, pleurer leur Maître avec des larmes non de désespoir, mais de reconnaissance, puisque sa mort crée entre eux et Dieu une alliance nouvelle ? Au lieu de cela, ils fuient, pensant que tout est perdu !

Et plus tard, lorsqu'ils se seront ressaisis, qu'ils se réuniront pour prier et rompre le pain, quoique disciples du Christ, ils se croiront encore et toujours juifs ; leur religion sera la religion juive. Ils n'auront pas l'idée de voir en Jésus le fondateur d'une nouvelle religion ¹. C'est l'expérience qui peu à peu les instruira.

L'on arrive ainsi à cette conclusion : Ou Jésus n'a pas parlé au cours du dernier repas d'une alliance nouvelle que scellerait son sang, — ou il en a parlé, mais cette parole est restée obscure aux apôtres, ils ne l'ont pas comprise.

Et nous demandons : est-il concevable que Jésus, à l'instant où il prend congé d'eux, leur tienne un langage qu'ils ne comprennent pas ? Et s'ils ne le comprennent pas, c'est qu'il ne le leur a jamais tenu auparavant.

Nous concluons donc en disant que la parole relative à l'alliance est bien d'origine postérieure ².

¹ Cf. BRANDT, p. 290.

² M. GOGUEL qui va jusqu'à dire (*Euch.*, p. 40) que « l'idée d'alliance se trouve à la base même de la piété de Jésus », ne tient cependant pas pour authentique « la coupe d'alliance », qui, écrit-il, « provient d'une addition ultérieure ou plutôt d'une transformation

§ 2. La pensée de Jésus sur sa mort.

Nous avons ici deux questions à examiner :

a. *Jésus a-t-il prévu sa mort violente, et l'a-t-il prédite ?*

b. *Jésus a-t-il considéré sa mort comme un sacrifice nécessaire au salut du monde, un sacrifice dont la vertu propre serait d'opérer ce salut ?*



a. Jésus a-t-il prévu et prédit sa mort violente ?

En présence de passages tels que Marc II, 19-20 (Matthieu IX, 14-17, Luc V, 33-39)¹, VIII, 31-33 (Matthieu XVI, 21-23, Luc IX, 22), IX, 30-32 (Mt. XVII, 22 et s., Lc. IX, 43-45), X, 32-34 (Mt. XX, 17-19, Lc. XVIII, 31-34), X, 38-39 (Mt. XX, 22-23), Luc XII,

qu'a subie la coupe eschatologique » (p. 87-88). Il rappelle que le rite portait au début le nom de « fraction du pain », — que dans les récits de multiplication des pains et dans les récits des repas pris par Jésus ressuscité avec ses disciples, il est question de distribution de pains, parfois de poissons, jamais de vin, — enfin que l'incertitude a régné longtemps sur le contenu de la coupe (p. 86).

¹ JÜLICHER (*Die Gleichnisreden Jesu*. Freiburg, Leipzig, Tübingen. Mohr. II, 1899, p. 178-188) voit dans ces versets une allusion à la mort du Baptiste et non pas à la mort de Jésus. D'après LOISY (I, p. 498), Jésus n'aurait songé ni à sa mort, ni à celle du Baptiste, mais à l'emprisonnement de celui-ci ; la tradition ayant identifié l'époux à Jésus, on aurait vu dans l'enlèvement de l'époux, la mort du Christ et le discours aurait été modifié en conséquence. Donc pour les rédacteurs de nos synoptiques, il s'agit bien d'une prédiction de la mort du Christ. D'après H.-J. HOLTZMANN (*N. Th.*, 1897. I, p. 287),

50, il faut reconnaître que cela ne fait aucun doute pour les rédacteurs des évangiles actuels. Mais ces rédacteurs ont-ils reproduit fidèlement la pensée de Jésus? D'aucuns le nient. Jésus, disent-ils, a, jusqu'à la fin, espéré la victoire. Son entrée triomphale à Jérusalem en est la preuve. S'il a parlé de sa mort violente, ce n'est vraisemblablement qu'après cet événement, alors que la crise suprême avait déjà commencé, et non, comme le laissent penser les évangiles, au cours de son ministère.

Ces déclarations ne seraient donc pas de Jésus lui-même¹.

Nous ne partageons pas ce point de vue. En réalité, aucun fait ne s'oppose à ce que le Christ ait prévu une issue tragique. Bien plus, étant donné le caractère de l'œuvre de Jésus et les obstacles et les résistances qu'il rencontrait, les défections qui se produisirent dans les foules en Galilée, la haine des scribes, des pharisiens et des sadducéens, Jésus ne pouvait pas ne pas penser, à certaines heures, que peut-être il faudrait mourir pour la cause, et avant de mourir, beaucoup souffrir. JOH. WEISS l'a fort bien dit²: « Devrait-il donc être le seul parmi les héros de l'humanité, qui n'ait pas eu conscience que la vie ne peut produire d'œuvre impérissable sans souffrances ni douleurs ? »

HENRI MONNIER (p. 250-251) et HENRI BABUT (*La pensée de Jésus sur sa mort d'après les évangiles synoptiques*. Paris, Fischbacher, 1897, p. 52-56), le Christ ferait allusion à sa mort sans songer encore à une mort violente. Nous pensons plutôt avec KLOSTERMANN (*Hdb.*, p. 23), que par cette parole Jésus annonce son martyre, mais que cette parole a été, par erreur, placée au commencement de l'évangile. HOLTZMANN (o. c.) dit, du reste, lui aussi, qu'elle n'est peut-être pas à sa vraie place.

¹ WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1901, p. 88-90. Cf. J. RÉVILLE, p. 137. PFLEIDERER, *Entstehung*, p. 106. BRANDT, p. 290 et s. GÖTZ, p. 166, cite encore HOLSTEN, *Z. W. Th.*, 1891, p. 4, 78.

² *Schr.* I, p. 149.

Un sombre pressentiment envahissait parfois son cœur; la mort violente se présentait à lui comme inéluctable : « il *faut* mourir ! » Les nuages disparaissaient de nouveau du ciel et c'étaient l'Espérance et la Foi qui ouvraient leurs grandes ailes : Dieu donnera la victoire !

Que ces alternatives de tristesse et d'espérance sont humaines et compréhensibles ! Il n'était pas possible que Jésus restât jusqu'au bout étranger à l'idée du martyre. Il ne fermait pas les yeux à la lumière. Il regardait la réalité en face et ne se faisait aucune illusion sur l'état des esprits qui l'entouraient. Il savait la puissance de la haine et de la jalousie. Il n'avait rien de l'optimiste béat.

Les rédacteurs des évangiles ont seulement tort dans la forme qu'ils ont donnée aux prédictions du Maître¹. Ils se sont laissé guider par l'idée que Jésus, le Messie, avait dû prévoir les détails mêmes du dernier drame. Ils mettent ainsi dans sa bouche le récit des événements postérieurs. EICHHORN² l'a dit : « On ne peut pas raconter l'histoire de la passion d'une façon plus précise en moins de mots. »

Jésus prédit, en effet, qu'il sera arrêté et livré aux sacrificateurs et aux scribes, — que ceux-ci le condamneront à mort, — qu'ils le livreront aux païens, — que ces païens se moqueront de lui, cracheront sur lui, le frapperont de verges et finalement le feront mourir. Il annonce à Pierre qu'avant que le coq ait chanté deux fois, lui, Pierre, renierait trois fois son Maître.

¹ JOH. WEISS, *Schr.*, I, p. 149-150. GÖTZ, p. 166-167. GOGUEL, *A. P.*, p. 225. CLEMEN, p. 12 et s. NICOLARDOT, p. 280-281. HOLTZMANN, *Hdk.*, 1889. I, p. 195. H. BABUT, o. c., p. 33-35. HOLLMANN, o. c., p. 29-30.

H. MONNIER considère les passages cités plus haut, comme paroles de Jésus même ; il reconnaît pourtant en note (p. 259), qu'il n'est pas invraisemblable que certains détails soient des additions postérieures.

² P. 13. Et WREDE, p. 88.

Présenter le Christ comme connaissant par avance le processus du drame final jusque dans ses détails, c'était contribuer à enlever à sa mort ce qu'elle avait de déroutant pour les esprits juifs qui ne pouvaient admettre que le Messie mourût d'une mort semblable¹. C'était même, pour la communauté chrétienne, un besoin profond de croire que Jésus avait prévu ses souffrances et sa résurrection et qu'il n'avait pas seulement *dû* mourir, mais qu'il l'avait *voulu*².

Dominés par cette pensée, les évangélistes ont également transformé le sens originel de certaines paroles.

L'on peut saisir sur le vif le procédé dans les Évangiles à propos de la réponse que Jésus fait à la foule qui lui demande un signe : « Nul signe ne lui sera donné sinon le signe de Jonas. De même, en effet, que Jonas devint un signe pour les Ninivites, de même pour cette génération-ci, en sera-t-il du Fils de l'homme... Les hommes de Ninive se lèveront, lors du jugement, avec cette génération, et la condamneront ; car, eux, ils se repentirent à la prédication de Jonas ; et voici, sous vos yeux, plus que Jonas ! » Telle est la version de Luc (XI, 29-30 et 32), et le sens est celui-ci : Jonas qui annonçait le jugement aux Ninivites était pour eux un « signe » envoyé de Dieu ; le Fils de l'Homme qui annonce le jugement et qui réclame la repentance est pour ceux auxquels il s'adresse, un « signe » envoyé de Dieu. Le verset 29 se retrouve presque textuellement dans Matthieu XVI, 4. Mais au chapitre XII, l'auteur ajoute une prédiction relative à la résurrection du Christ, qui constitue le « signe ». Il est inutile de faire une longue

¹ Voyez W. BALDENSBERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*. 1^{re} édit. Strassburg Heitz. 1888, p. 120 et s. 2^e édit., 1892, p. 144 et s.

² WREDE, p. 89.

démonstration pour prouver l'inauthenticité de cette prédiction-là ¹.

La parabole des méchants vigneronns dans sa teneur actuelle n'est pas l'œuvre de Jésus; ce n'est pas à proprement parler une parabole, c'est une allégorie. Elle pourrait même avoir été inventée de toutes pièces dans la première communauté chrétienne ².

L'expression « porter sa croix » dans Marc VIII, 34 (Matthieu X, 38, Luc XIV, 27) a vraisemblablement été ajoutée après coup ³, car il n'est pas du tout démontré qu'elle était proverbiale depuis la conquête romaine, comme le dit RENOUVIER ⁴. Elle est une allusion si évidente au supplice du Maître que l'on ne peut s'empêcher de penser qu'elle est une addition postérieure. Elle n'a dû prendre sa place dans le passage que lorsque la croix que le Seigneur avait portée lui-même était devenue le symbole courant des souffrances que l'on peut avoir à endurer pour le Royaume.

Si les rédacteurs des évangiles ont ainsi transformé certaines paroles du Maître, guidés par le besoin de mettre dans la bouche du grand crucifié des prédictions détaillées de sa mort et de sa résurrection, il n'en est pas moins hors de doute, nous semble-t-il, que Jésus a passé par des heures de sombres pressentiments, et qu'il a pu, dans ces moments-là, prévoir son martyre et le prédire à ses apôtres.

¹ Voyez BABUT, p. 50-52; HOLLMANN, p. 30; BALDENSPERGER, 1892, p. 144; EICHORN, p. 13.

² JÜLICHER, *Gl. Jes.* II, p. 385-406. EICHORN, p. 13. J. WEISS, *Schr.* I, p. 182-183. LOISY, II, p. 318.

³ J. WEISS, *Schr.* I, p. 152.

LOISY, I, p. 895, II, p. 23.

GÆTZ, p. 167.

HOLLMANN, p. 30.

⁴ *Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ.* (Année philosophique, 1893, p. 32.) Cité par BABUT, p. 27.

Cf. KLOSTERMANN, *Hdb.*, p. 70.

Mais considérerait-il cette mort comme un sacrifice possédant une valeur indépendamment de sa vie, et la vertu d'opérer le salut du monde ?

C'est la seconde question que nous avons à examiner.



b. Dans les relations de la cène, de Paul, de Marc et de Matthieu, la mort du Christ, a, nous l'avons dit, le sens d'un sacrifice. Cette idée est absente du récit de Luc ; les paroles qui l'expriment nous ont paru être des additions postérieures, fruit de la méditation et de la réflexion pieuse des premiers chrétiens, de Paul en particulier, — un essai d'explication du drame de Golgotha, conditionné par la forme de pensée et de langage de l'époque et les conceptions particulières de quelques individus. LOBSTEIN lui-même a pu écrire : « L'expression théologique que l'apôtre [Paul] a donnée à sa foi, lui appartient en propre, et il a fait rentrer l'idée eucharistique ainsi formulée dans l'organisme de sa pensée théologique¹. »

La mort du Christ est un sacrifice, le sacrifice de l'alliance nouvelle : le Christ est la victime dont le sang doit sceller l'alliance. Les termes : « pour vous », « pour plusieurs » ne signifient pas « à la place de », mais « en faveur de », « pour votre bien ». Cette alliance conclue par le sang du Christ est « en faveur de plusieurs », plusieurs en bénéficieront. Matthieu développe encore cette pensée, en ajoutant les mots : « en rémission des péchés », qui expriment également une idée chère à Paul : le Christ par sa mort apporte la rémission des péchés.

Cette idée est étrangère à la prédication de Jésus. La

¹ P. 127.

notion du sacrifice¹ est absente des discours et des paraboles du Christ. La seule fois que l'on rencontre le mot de « sacrifice » dans l'Évangile (θυσία), c'est dans une citation faite par Jésus, et, chose curieuse, cette citation n'est pas favorable au sacrifice. Il s'agit, en effet, de la parole d'Osée (VI, 6) : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice » (ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, Matthieu IX, 13, répétée XII, 7). Dans Matthieu IX, 13, le Christ veut dire que la pitié et la bonté à l'égard des pécheurs sont plus agréables à Dieu que les sacrifices, et qu'aux yeux de Dieu il vaut mieux s'approcher avec amour et compassion des pécheurs que de se croire « juste » — comme les Pharisiens, qui accomplissent servilement toutes les prescriptions de la loi cérémonielle et méprisent leur prochain. Le terme « sacrifice » est pris dans un sens général comme du reste aussi au chapitre XII (verset 7), où la même idée est exprimée, à savoir que l'accomplissement des prescriptions cérémonielles doit céder le pas à l'accomplissement de devoirs plus impérieux.

Il faut noter que cette citation n'est pas reproduite dans les textes parallèles des autres évangiles ; elle provient peut-être du rédacteur même du premier évangile. Mais il n'est pas impossible qu'elle ait été faite par Jésus lui-même ; elle répond parfaitement à l'esprit du contexte.

Mentionnons encore le passage Matthieu V, 23 et 24.

Le mot employé ici n'est pas « sacrifice » (θυσία), mais « offrande » (δῶρον). Il s'agit d'une offrande que l'on porte à l'autel. Matthieu seul possède cette parole.

Celui qui, se présentant à l'autel, se souvient que son frère a quelque chose contre lui, doit laisser son offrande, aller se réconcilier avec son frère, et seulement après présenter son offrande. Ce qui revient à dire que l'accomplissement de la loi morale se résumant dans le

¹ Sacrifice au sens *rituel*, bien entendu, non au sens *moral*.

commandement de l'amour, est plus important que l'accomplissement des prescriptions rituelles.

Nous ne pouvons rien tirer pour le sujet qui nous occupe de la péricope Marc VII, 11 et suivants, qui a son parallèle dans Matthieu XV, 3 et suivants, puisque Jésus ne critique pas l'offrande en elle-même, qu'il proteste seulement contre la « tradition » qui permettait à un fils de ne plus rien faire ni pour son père, ni pour sa mère, dès qu'il avait déclaré « Korban » (offrande à Dieu) ce dont il eût dû les assister. Le texte ne dit rien de plus.

Mais ce qui précède nous a permis de nous rendre compte que Jésus n'attachait pas une grande importance aux cérémonies sacrificielles.

On peut même se demander s'il a jamais offert de sacrifices? Nous savons qu'il priait et enseignait dans le temple. Il nous est rapporté que ses parents firent les sacrifices « prescrits par la loi de Moïse » après la naissance de leur fils, mais jamais les évangiles ne nous disent que celui-ci en ait offert ¹.

Les affirmations citées plus haut et l'attitude même du Christ n'ont rien qui doive nous étonner.

Elles n'étaient pas nouvelles. Les plus pieux parmi les enfants d'Israël, longtemps même avant la venue du Christ, avaient montré la vanité des rites et des cérémonies cultuelles, et que ce que Dieu réclame avant tout de l'homme, c'est l'accomplissement de la loi morale.

Il est superflu de rappeler des passages comme Amos V, 21-24, Osée X, 12, Ésaïe I, 10-17, Jérémie IV, 3, Ézéchiél XVIII, 31, Psaume LI, 18 et 19, et dans le même ordre d'idées Ésaïe LVIII.

L'on se plaît à trouver là l'Évangile avant la lettre, et avec raison. Mais alors comment le Christ serait-il

¹ Cf. Loisy, I, p. 573.

inférieur à ses devanciers ? Ce que nous saluons comme l'expression la plus haute du jahvisme, du prophétisme, du sentiment religieux israélite arrivant à saisir la religion comme un rapport personnel et direct de l'homme avec son créateur sans aucun intermédiaire humain ni aucune cérémonie rituelle, dans la vie de tous les jours, ne serait-il pas surprenant que nous ne le retrouvions pas dans l'Évangile même ? L'Évangile avant la lettre ne serait plus dans l'Évangile !

Voilà à quel non-sens l'on aboutit quand on prend pour paroles authentiques du Christ les paroles de la cène qui présentent sa mort comme un sacrifice dont le sang « versé pour beaucoup » scelle l'alliance nouvelle. Ces paroles sont en contradiction formelle avec ce qui constitue le fond même de l'Évangile, l'essence propre de la religion de Jésus, ce qui fait d'elle la religion universelle, celle qui peut être reçue et vécue par tous les peuples, sous toutes les latitudes, à tous les degrés de civilisation, dans tous les siècles, jusqu'à la consommation des âges, tant qu'il y aura sur la terre un cœur d'homme capable de vibrer au spectacle du ciel extérieur, étoilé, sur sa tête, et du ciel intérieur, de la loi morale, dans son cœur, — ce qui fait d'elle la religion des petits et des grands, des savants et des ignorants, la religion de l'Esprit, en un mot *La Religion*, et ce qui fait par conséquent que le Christ ne sera jamais dépassé. En quoi le serait-il — au point de vue religieux, bien entendu — puisque par lui et en lui la terre s'unit au ciel, que le ciel n'est donc plus loin de l'homme, mais ici même, puisque par lui et en lui la créature s'unit à son Dieu, — que Dieu devient le Dieu intérieur, le Dieu de la conscience humaine, — que l'homme et Dieu ne sont plus deux puissances rivales, — que la Vie par là-même est la collaboration de l'Esprit éternel et de la créature passagère ?

Et cette union s'opère et cette collaboration s'effectue

par et dans la repentance et la foi, la foi étant le don de l'être entier au Père¹. Plus question de prêtre, plus question de sacrifice. « Le christianisme est dans son essence la religion laïque, puisque Jésus — un laïque — était son prophète »². Que l'homme aille à Dieu dans le sentiment de ses fautes, de ses manquements, des déficits et des lacunes de sa vie morale, dans le sentiment de sa misère, qu'il aille repentant au Dieu qui l'attend comme le père de la parabole l'enfant prodigue, — qu'il aime ce Dieu qui l'aime et qui lui ouvre les bras ! Qu'il aime, qu'il se donne : « Me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté. »

Et comme « les raisonnements ne changent pas l'homme » que « c'est la vie qui apprend la vie »³, Jésus fait plus que de donner un enseignement qui n'est même pas entièrement de lui, qu'il puise en grande partie dans les trésors spirituels du passé d'Israël : il réalise la vie en Dieu, *La Vie*. « S'il n'a rien dit de nouveau, il a *été* du nouveau, et voilà pourquoi il a fait du nouveau »⁴.

Sa vie et sa mort, sa vie qui est sa mort, sa mort qui est sa vie, — car le supplice du Calvaire n'est pas un événement unique dans sa vie, il n'est que l'expression brutale et matérielle du drame intérieur et permanent de toute une vie de mort à soi-même, — sa vie qui est sa mort, sa mort qui est sa vie, puisque « vivre » pour lui c'était « perdre sa vie », qu'il « perdait » la sienne chaque jour et qu'ainsi jamais il ne fut plus *vivant* qu'en *mourant* sur la croix, sont les plus grands appels à la repentance et à la foi qui aient jamais été adressés à la conscience humaine. Devant lui, humiliés et repentants,

¹ Nous rappelons ici les travaux du vénéré théologien EUG. MÉNÉGOZ, sur *Le Fidélisme*. 2 vol. (1^{er} vol. en 2^{me} édit.). Fischbacher, 1909.

² WERNLE, *Anfänge...*, p. 61.

³ A. VINET.

⁴ W^d MONOD, *La Morale de l'Évangile*. Montbéliard, Imprimerie montbéliardaise, 1908, p. 23.

nous nous donnons au Dieu qui besognait en lui, à l'Esprit de vie qui dès lors réalise par nous « dans les contingences de l'histoire et les infirmités de la chair »¹ la vie éternelle, la vie intégrale, la vie *humaine*, *La Vie !*

Le salut — en d'autres termes : la vie — par la repentance et la foi, n'est-ce pas là l'essence de la Bonne Nouvelle apportée au monde par Jésus de Nazareth ?

Or cette conception s'accorde mal avec la notion de sacrifice exprimée dans les relations de la cène que l'on sait. « Quiconque juge loyalement et intelligemment, ne peut nier qu'il y a entre la pensée fondamentale de Jésus et le culte sacrificiel une opposition irréductible », écrit SOLTAU², et il ajoute : « La notion du sacrifice est l'ennemi le plus dangereux de tout vrai christianisme. C'est un pas en arrière dans le paganisme³, la négation la plus tranchante de l'enseignement de Jésus »⁴.

RITSCHL⁵ concède qu'il y a un abîme entre les affirmations habituelles de Jésus concernant le pardon des péchés et les deux passages qui présentent la mort du Christ, l'un comme une rançon (Marc X, 45, que nous étudierons dans un instant), l'autre comme le sacrifice de la nouvelle alliance. Et GÆTZ fait les réflexions suivantes : « Jusqu'à présent la question n'est pas résolue, de savoir comment le Seigneur a pu d'une part rattacher le salut à sa mort, et pourtant, d'autre part, sans égard à cette mort, assurer aux hommes le salut »⁶. Et après avoir critiqué certains essais d'explication : « Mais si, malgré tout, il était possible — ce que nous ne pouvons

¹ W^d MONOD, o. c., p. 24.

² O. c., p. 155. Voir aussi les pages suivantes jusqu'à p. 170.

³ SOLTAU aurait pu ajouter : « et dans le judaïsme ».

⁴ P. 170.

⁵ *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. II. 3^{me} édit. Bonn, Ad. Marcus. 1889, p. 51. Voir aussi HOLLMANN, o. c., p. 115 et s.

⁶ P. 170.

penser — que Jésus, au cours de la cène, ait cependant en quelque manière désigné sa mort comme un sacrifice, cela signifierait simplement que sur ce point il est resté enfermé dans les conceptions religieuses de l'Ancien Testament, comme l'ont franchement déclaré quelques critiques »¹. Et parmi ces derniers se trouvent HOLTZ-MANN², KEIM³, HILGENFELD⁴.

Jésus n'a jamais établi de rapport entre sa mort et le salut. Il n'est pas admissible qu'il ait subitement présenté cette mort comme un sacrifice — sacrifice d'alliance ou sacrifice expiatoire, — au moment de prendre congé des siens, sans en avoir jamais parlé en ces termes auparavant, bien qu'il la prévît et la prédît, vraisemblablement depuis quelques mois.

L'on objecte, il est vrai, le passage Marc X, 45 : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν).

Il faut tout d'abord remarquer que cette parole est la seule de son espèce dans l'Évangile. Elle ne se trouve que dans Marc et dans Matthieu⁵. Luc ne l'a pas, mais il possède avec quelques légères différences les paroles de Jésus qui la précèdent immédiatement dans les deux premiers évangiles.

A ses disciples qui discutaient pour savoir lequel d'entre eux devait être estimé le plus grand, Jésus donne cette leçon : « Les rois des nations en sont les dominateurs; et ceux qui exercent sur elles un pouvoir impérieux sont appelés leurs bienfaiteurs. Pour vous, n'agis-

¹ P. 171.

² *N. Th.* I, p. 300. *Anm.* 3.

³ *Der geschichtliche Christus*, 2^{me} édit., p. 36, 92, cité par GÆTZ.

⁴ *Z. W. Th.*, 1894, p. 529 et s., 538. Cité par GÆTZ.

⁵ XX, 28.

sez point ainsi : au contraire, que le plus grand d'entre vous se fasse comme le plus jeune, et que celui qui est le chef se considère comme le serviteur »¹.

« Il n'en est² pas ainsi parmi vous. Au contraire, que celui qui voudra devenir grand parmi vous, soit votre serviteur (Marc-Matthieu); que celui qui voudra devenir le premier parmi vous, soit l'esclave de tous (Marc-Matthieu. Matthieu : « votre esclave »).

L'étude comparée des deux relations, Luc d'un côté, — Marc-Matthieu de l'autre, permet de reconnaître que la seconde partie de la relation de Marc-Matthieu, qui ne se trouve pas dans Luc, n'est pas authentique et a été ajoutée sous l'influence de la pensée paulinienne.

Cette conclusion est également celle de JOH. WEISS³, WREDE⁴, ANDERSEN⁵, LOISY⁶, NICOLARDOT⁷, PIEPENBRING⁸, HOLTZMANN⁹, KLOSTERMANN¹⁰, GOETZ¹¹, WELLHAUSEN¹², pour ne citer que ces noms-là¹³.

¹ Luc XXII, 25 et 26.

² Matthieu : sera.

³ *Schr.* I, 175; *Ä. E.*; *Paulus u. Jesus*, p. 5-6.

⁴ O. c.

⁵ P. 47.

⁶ II, p. 240; *E. E.*, p. 115.

⁷ P. 281.

⁸ O. c., p. 68.

⁹ *N. Th.* I, p. 425; cf. II, p. 108. *Hdk.*, p. 227-228.

¹⁰ *Hdb. Mc.*, p. 90.

¹¹ P. 169.

¹² *Mc.*, p. 91.

¹³ A. SCHWEITZER, II, p. 6 et s., CLEMEN, p. 19-20, BABUT, p. 103 et s., HOLLMANN, p. 52 et s., 62 et s., 99 et s., 125, A. SABATIER, o. c., p. 24 et 25, H. MONNIER, p. 290, GOGUEL, *Ap. P.*, p. 226, 228, 234 et s. maintiennent l'authenticité. Par contre, dans *Euch.*, son dernier ouvrage, GOGUEL dit nettement que les derniers mots de Marc X, 45, sont « une addition paulinienne de quelque rédacteur de l'évangile ». (Cf. *Ev. Mc.*, p. 205.) Nous renvoyons encore pour cette étude au célèbre ouvrage de RITSCHL, II, 3^{me} édit., p. 41 et s., 68 et s.

La doctrine de l'*antipsychie*, dont parle HENRI MONNIER, est contraire au fond même de l'Évangile.

L'on peut s'étonner à juste titre que le rédacteur de Luc, qui place la péricope immédiatement après le récit de la cène, ne cite pas la parole de Marc X, 45, qui représente une idée analogue à celle qui est exprimée dans la parole de l'institution sur le sang versé pour beaucoup. Et cela est encore plus surprenant si l'on admet l'authenticité des versets 19^b et 20. On remarquera que dans les deux premiers évangiles, le verset qui ne se trouve pas dans Luc appartient à un autre ordre d'idées que les versets précédents¹.

Cette fin est tout à fait inattendue. Nous avons là un écho de la prédication primitive.

A supposer que cette parole fût authentique, il ne faudrait en tout cas pas perdre de vue son caractère de généralité; l'on n'a aucun droit, comme l'a fort bien montré HOLLMANN², d'introduire dans ces affirmations générales des déterminations spéciales. Jésus donnerait simplement à entendre que sa mort sera utile à beaucoup. Rien de plus. Comment cela? Jésus ne le dit pas. Il se pourrait qu'il eût pensé gagner par sa mort plusieurs de ceux qu'il n'avait pas gagnés par sa vie. C'est l'explication de HOLLMANN³. Elle serait admissible si la préposition grecque *ἀντί* signifiait « pour ». Mais HOLLMANN lui-même a très savamment montré⁴ que le sens de cette préposition ne peut être que « à la place de ». Pour maintenir son explication, il est obligé de donner un double sens au mot *ψυχή*, de le traduire tantôt par « vie » tantôt par « âme ». « Le fait que Jésus livre sa *vie*

¹ LOISY II, p. 241, de même : « L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celle du service. » Cf. WELLHAUSEN, *Mc.*, p. 91, et KLOSTERMANN, *Hdb. Mc.*, p. 90 : « sie gehn über den Zusammenhang stark hinaus. »

² P. 159.

³ P. 100 et s.

⁴ P. 190 et s.

à la mort, a pour conséquence que plusieurs ne livreront pas leurs *âmes* à la perdition » ¹.

Ce tour d'adresse exégétique prouve une fois de plus qu'une seule solution s'impose : celle que nous avons adoptée.

Le verset Marc X, 45 n'a donc pas la valeur que d'aucuns lui accordent.



Nous ajouterons que la prière de Gethsémané est incompréhensible si Jésus a attribué à sa mort la valeur d'un sacrifice d'alliance ou d'un sacrifice d'expiation.

Qu'il ait prévu et prédit sa mort violente, mais que malgré tout il ait gardé jusqu'au bout la conviction que si Dieu le voulait, il pourrait lui épargner le supplice, — et qu'à l'heure suprême il crie encore au Père : « Que cette coupe passe loin de moi ! », — que sur la croix, quoique ayant prévu et prédit son martyre, il s'écrie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », il n'y a rien là que de très humain, de parfaitement explicable. « Jésus ne serait pas véritablement homme, si la frayeur d'une mort imminente ne l'avait pas au moins pour un moment ébranlé ². »

Ce qui se conçoit moins facilement, c'est cette attitude au cas où il aurait vu dans sa mort le sacrifice de l'alliance, voulu de Dieu, ou le sacrifice expiatoire « pour le pardon des péchés ».

S'il a, quelques heures à peine auparavant, affirmé d'une façon solennelle que par sa mort, que dans son

¹ P. 124.

² GRAFE, p. 134.

sang, l'alliance est conclue, comment se fait-il que soudain il demande à Dieu de le délivrer¹?

S'il croit que si Dieu le veut, d'autres possibles sont réalisables, que deviennent les paroles de la cène? Elles n'avaient donc pas une valeur absolue, et, par conséquent, dans la pensée même de Jésus, cette mort violente pouvait n'être pas nécessaire au salut du monde?

Il ne peut pas dire : « Voici mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour plusieurs », s'il croit à la possibilité d'échapper à cette mort sacrificielle, de ne pas mourir en victime dont le sang scellerait l'alliance nouvelle.

GÆTZ² remarque très justement qu'une prière comme celle-ci : « Éloigne de moi cette coupe » (παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ), exclut la parole de l'institution : « Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang. »

Et puis, il ne serait pas dans le caractère de Jésus d'hésiter, de reculer, après avoir entrevu nettement le but, surtout si ce but est le salut du monde voulu de Dieu! Il y aurait là une défaillance inconciliable avec sa fermeté, son courage, son héroïsme, son intrépidité, son obéissance au Père, et son amour des hommes, auxquels nous ont familiarisés les évangiles.

L'on voit à quelles contradictions l'on aboutit, dans quelles difficultés inextricables l'on tombe, quand on attribue au Christ des paroles qui sont le produit de la réflexion, des saintes et pieuses méditations des premiers chrétiens.

Contre ces objections viennent aussi se heurter, nous semble-t-il, les théories qui ont pour but de montrer que Jésus voyait dans le martyre une nécessité inéluctable, parce que élément essentiel de sa *messianité*³.

¹ Voyez GÆTZ, qui fait un raisonnement analogue, p. 171-172.

² P. 171.

³ Cf. WREDE, O. C., p. 87 et s.

S'il en est ainsi, si la notion du sacrifice est absente de la pensée du Christ, quel sens avaient donc pour lui la cène, le dernier repas qu'il prit avec ses disciples, et les paroles qu'il prononça au cours de ce souper ?

§ 3. La signification primitive de la cène.

Au point où nous en sommes, il nous paraît plus logique de rechercher quelle est la signification primitive de la cène, et d'aborder seulement après « la question de l'institution », la question de savoir si le Christ, dans le dernier repas qu'il prenait avec ses apôtres, a voulu fonder une institution nouvelle, inaugurer un rite nouveau, celui d'une religion nouvelle.

Les conclusions des deux premiers paragraphes de ce chapitre confirment celle du premier. Les éléments adventices reconnus comme tels et éliminés, nous nous trouvons ramené au texte de Luc du manuscrit de Cambridge comme à la source la plus digne de confiance :

« Tenant une coupe, il [Jésus] rendit grâces, et dit : Prenez-la et partagez-la entre vous ; car désormais, je vous le déclare, je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »

« Prenant du pain, il rendit grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps ¹. »

Nous avons deux actes, et chaque acte est accompagné d'une parole.

¹ Καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς· λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

1. Jésus prend la coupe, la bénit, l'offre à ses disciples en leur demandant de se la passer l'un à l'autre, et ajoute : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »

2. Jésus prend du pain (ἄρτον, non du pain sans levain, ἄζυμον), le bénit, le rompt, le donne aux disciples en ajoutant ces simples mots : « Ceci est mon corps. »

A condition que l'on veuille bien se donner la peine d'oublier les affirmations de l'Église chrétienne, catholique, luthérienne ou réformée, le sens se dégagera assez clairement du texte même.

Il ressort en tout cas des paroles du Christ :

1. *Que le Christ croit sa mort imminente* : « je ne boirai plus du fruit de la vigne. »

2. *Qu'il a la conviction que le Royaume de Dieu viendra* : « jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »

3. *Que dans ce Royaume, il compte boire de nouveau du « fruit de la vigne. »*

Nul ne contestera l'exactitude de ces trois propositions.

Nous pensons être autorisé à faire un pas de plus et à dire :

4. *Que le Christ n'arrête pas sa pensée à l'idée de la mort* : au delà de la mort, il contemple la venue du Royaume de Dieu.

Jésus cherche donc à faire comprendre à ses apôtres que sa mort approche, mais que par delà sa mort il y a le Royaume : « Je vais mourir, mais le Royaume viendra », et nous pouvons ajouter que dans cette promesse est comprise celle du revoir : « Nous nous reverrons !¹ »

¹ Cf. Luc XXII, 29-30.

Dans ce sens, JOH. HOFFMANN a raison de dire (p. 93), que « le dernier repas de Jésus est le repas fraternel du Messie avec ses disciples dans l'attente du Royaume de Dieu ».

Nous n'avons pu prendre connaissance de l'ouvrage de JOH. HOFF-

Et la parole : « Ceci est mon corps », que signifie-t-elle ?

Certains critiques ont fait observer que Jésus ne parlait pas en grec, mais en araméen. Il n'a donc pas dit : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, mais vraisemblablement *Hag-gouschmi* : « Ceci mon corps », « voici mon corps », et non « ceci *est* mon corps », puisque la copule n'existe pas en araméen.

En réalité, cette différence n'est d'aucune importance, puisque si la copule manque en araméen, il y en a une cependant sous-entendue, comme le dit avec raison SCHMIEDEL ¹. Il va de soi, cela ne se discute pas, que cette parole ne peut être prise à la lettre dans la pensée même de Jésus et de ses apôtres, puisqu'il est là, présent, en chair et en os. Elle est donc symbolique.

Rien n'indique qu'il y ait lieu d'établir un rapport entre la fraction du pain et cette parole. Le parallélisme serait celui-ci : Comme ce pain est rompu, de même mon corps sera rompu. Mais cette image est impropre. Le corps crucifié — ou lapidé (Jésus pouvait s'attendre à être lapidé) n'est pas *rompu* ². Ainsi donc Jésus ne veut

MANN que notre étude une fois terminée. On sera frappé de la ressemblance entre l'interprétation que nous allons donner et les pages 85 à 93 de cet écrit.

¹ *Hdk.* II (1 Kor.), p. 134. Cf. SCHULTZ, p. 87.

² Cf. GÖTZ, p. 174 ; SPITTA, p. 285, quoique HOLLMANN traite son explication de « Pedanterie » (p. 152) et HAUPT de « buchstäbliche Auffassung ».

STAGE, qui établit le rapport en question (p. 324), reconnaît cependant — et cet aveu est précieux — que si l'on ne possédait que la mention de la rupture du pain et la parole : « Ceci est mon corps », l'on n'aurait pas eu l'idée d'établir ce rapport, puisque l'acte de rompre le pain dans un repas est naturel et indispensable. C'est la parole de bénédiction de la coupe : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui a été répandu pour plusieurs », qui a permis de voir dans la rupture du pain le symbole de la mort.

« La fraction, dit GOGUEL, *Euch.*, p. 96, n'est que la préparation de la distribution. »

pas dire : « Voici mon corps rompu ¹. » Il ne dit rien de plus que : « Ceci est mon corps ! » ou — traduction peut-être préférable : « Voici mon corps ! »



Et maintenant, essayons de nous mettre dans la situation historique.

Jésus vient de faire circuler une coupe. Le fait seul de manger et de boire ensemble, ou, plus exactement, de prendre un repas en commun, crée un lien entre ceux qui se trouvent ainsi réunis. Pour les Juifs comme pour d'autres peuples, le repas est un symbole d'union ².

Jésus rend ce symbole plus frappant encore en invitant ses apôtres à boire tous de la coupe qu'il leur offre après l'avoir bénie : « Prenez-la et distribuez-la entre vous. » Buvant du même vin de la même coupe, les apôtres devront se sentir plus que jamais unis les uns aux autres. « Vous êtes frères », tel est l'enseignement du Maître, et le silence des cœurs recueillis, plus éloquent que les mots des lèvres, a répondu : « Nous sommes frères ! » Une atmosphère de fraternité emplît la chambre haute ³.

La coupe a circulé. Lui, maintenant, rend grâces, rompt le pain, le leur donne comme il leur a offert la coupe, mais ajoute ces mots : « Ceci est mon corps ! » « voici mon corps ! »

¹ C. WEIZSÄCKER, *A. Z.*, p. 598-599.

² Cf. JOH. WEISS, *Schr.* I, p. 510. HEITMÜLLER, *Hwb.*, p. 35. GOGUEL, *Euch.*, p. 90, § II.

³ Il nous semble donc que Jésus fait plus qu'« exprimer l'idée qu'il va être séparé de ses disciples, mais les retrouvera et qu'avec eux il boira du vin dans le Royaume de Dieu », comme conclut M. GOGUEL, *Euch.*, p. 92, cf. p. 95.

Mangeant du même pain, ils sont frères. Mais il y a plus : ce pain, c'est son *corps*, c'est *Lui*. « Me voici ! », « C'est moi ! » C'est donc en lui, par lui qu'ils sont frères. Le repas est un symbole d'union, mais lui, Jésus, est le principe — l'aliment — de cette union¹ !

C'est l'heure des adieux ; il va mourir, lui, il va partir..., les laisser seuls : « je ne boirai plus du fruit de la vigne », leur a-t-il dit. Le Royaume doit venir. Mais d'ici jusqu'à sa venue, qu'advient-il d'eux : ils n'auront plus leur Maître ! Et dans la tristesse de l'heure, la parole est tombée, douce et consolatrice : « Voici mon corps ! » « Me voici ! » C'est en lui et par lui qu'ils sont un.

Or *Lui* ce n'est pas son corps matériel, puisqu'il est avec eux en chair et en os, c'est son esprit, sa personnalité spirituelle. Quand donc il aura disparu du monde des réalités périssables, en lui et par lui, ils pourront encore et toujours fraterniser, rester unis. « Je pars, et pourtant je serai avec vous jusqu'à la fin du monde². »

Le symbolisme est des plus touchants et des plus émouvants : la mort ne détruira pas notre union, l'union de vous tous avec moi.



Ce n'était pas la première fois que le Christ rompait le pain et rendait grâces. Cette coutume existait, du reste, chez les Juifs. Il y avait même une liturgie pour

¹ M. GOGUEL, *Euch.*, p. 100, écrit : « En distribuant le pain, Jésus veut exprimer qu'il se donne... Ce que Jésus donne aux siens, c'est lui-même, l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son cœur. »

² WEIZSÄCKER, p. 598-599 : « Dans les mots : « Ceci est mon corps », il faut voir le symbole de la présence personnelle, permanente du Christ. »

le repas du vendredi soir, plus important que les autres, et que l'on appelait le *quiddusch* ¹. Les Pharisiens et les Esséniens ² avaient des repas religieux de confréries.

Il est fort probable que Jésus, lui aussi, ait donné un caractère religieux à certains repas qu'il prenait avec ses disciples. En tout cas, comme tous les enfants de son peuple, il rendait grâces en rompant le pain. C'était un instant de recueillement, et le Christ vraisemblablement en profitait pour laisser son âme s'épancher dans une prière fervente au Père présent quoique invisible, et par cette prière communiquer aux siens sa foi et ses espoirs. Il semble bien que quelque chose de spécial, qui lui appartenait en propre, distinguait son geste, son attitude, sa prière, puisque c'est lorsqu'il rompt le pain après l'avoir béni, que les disciples d'Emmaüs le reconnaissent : « Comme ils étaient ensemble à table, il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna. Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent ³... Ils racontèrent... comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain ⁴. » On remarquera que les termes employés au verset 30 sont les mêmes que ceux du récit de la cène. Le parallèle est également frappant entre ce récit et celui de la multiplication des pains ⁵, en ce qui concerne la bénédiction et la fraction du pain.

¹ Voir P. SABATIER, o. c., p. 100 et s.

VON DER GOLTZ, *Das Gebet*..., p. 214-215.

STAPFER, III, p. 176 et s., II, p. 240 et s.

² WEIZSÄCKER, p. 605.

GOGUEL, *Euch.*, p. 296.

³... λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδίδου αὐτοῖς..., Luc XXIV, 30-31.

⁴ *Idem*, v. 35 : ...ὥς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.

⁵ Marc VI, 41 (Matthieu XIV, 19, Luc IX, 16). Marc VIII, 6 (Matthieu, XV, 36). Cf. Jean VI, 11. Nous avons là le souvenir vivant d'un repas de Jésus avec la foule. SPITTA (o. c.) et SCHWEITZER (*Abendm.* et *Von Reim*..., 373 et s.) parlent d'une *anticipation du repas messianique*. La question pour nous n'est pas pleinement élucidée, mais

Ce parallèle est si frappant que certaines liturgies ont ajouté au récit de la cène les mots : « les yeux levés au ciel », qui proviennent précisément du récit de la multiplication des pains¹.

Le dernier repas de Jésus avec ses apôtres ne diffère des autres repas qui réunissaient quotidiennement le Maître et les disciples qu'en ce qu'il est *le dernier*. C'est un repas comme les autres ; il ne s'en distingue que parce que Jésus sait sa fin prochaine, qu'il l'annonce aux siens, et leur lègue, avant de les quitter, ce qu'il avait de meilleur : sa foi au triomphe du Père, — et la conviction qu'en lui ils pourront vivre en frères.



ALBERT SCHWEITZER a montré avec beaucoup de force et de justesse que l'interprétation que l'on donne de la cène doit expliquer, pour être valable, à la fois le dernier repas du Christ avec ses apôtres et les repas de la primitive église.

Or notre interprétation nous semble répondre à ces deux desiderata².

nous croyons que l'on a tort de chercher à expliquer la cène par la multiplication des pains. C'est compliquer le problème de données obscures, sur le sens desquelles il est, sinon impossible, du moins fort difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de se prononcer.

¹ Voyez KLOSTERMANN (dans *Hdb. Lietzm.*, p. 54).

² Nous savons bien que SCHWEITZER comprend aussi dans les repas de la primitive église ceux des communautés pauliniennes, et qu'il voit une antinomie entre ces derniers et la cène de Jésus. De sa théorie, nous retenons seulement l'idée générale que nous venons d'indiquer, et que l'on pourrait encore formuler de cette façon : l'interprétation que l'on donne de la cène doit rendre apparent le rapport organique qui unit ce repas à ceux des premiers chrétiens. Nous avons montré ailleurs comment, par un processus logique, de développement en développement, la cène changea de caractère. Mais le rapport organique existe d'une forme à l'autre.

Les premières réunions de chrétiens reproduisent, en effet, les caractères essentiels de ce dernier repas, tels que nous les avons exposés. L'esprit est le même; c'est la même « Stimmung », comme disent les Allemands.

Chose curieuse: l'on ne songe pas à répéter les paroles que le Christ a prononcées en offrant la coupe et en offrant le pain¹. Mais l'esprit du dernier entretien anime ces repas.

Le livre des *Actes* ne nous donne pas de renseignements détaillés. Nous apprenons cependant par trois passages II, 42, II, 46, XX, 7, que les membres des communautés nouvelles se réunissent pour rompre le pain².

Le sentiment qui domine est celui de *la communion fraternelle*:³ « ils s'attachaient avec constance... à la communion par la fraction du pain » (τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, verset 42). Et si l'on prétend qu'il faut lire: « à la communion, à la fraction du pain », ou « à la communion et à la fraction du pain », et que par conséquent il n'est pas question de la communion dans les repas quotidiens, mais de la communion d'une façon générale, on ne niera pas que le caractère que nous signalions tout à l'heure est clairement exprimé au verset 46: « Rompant le pain, ils prenaient leurs repas avec joie et simplicité de cœur » (κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἡγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας). Le but de l'auteur n'est pas de nous décrire ces repas, de rapporter ce qui s'y disait et s'y faisait: il veut simplement parler de la vie des chrétiens et de leur commu-

¹ Voir les Actes, la Didachè. Cela ressort aussi indirectement de I Cor. XI.

Cf. HAUPT, p. 24.

² Nous donnons, p. 158, l'opinion de M. GOGUEL sur « la fraction du pain » dans l'église primitive.

³ WEIZSÄCKER, p. 44.

nion de cœur et d'esprit, dont les repas collectifs étaient une importante manifestation¹.

La *Didachè*² nous fournit quelques détails. Nous retrouvons bien ici les trois idées dominantes du dernier repas :

1. *La communion fraternelle* (IX, 4)³ : « De même que ce pain rompu était dispersé sur les collines et qu'il est devenu un seul morceau, qu'ainsi soit rassemblée ton Église des extrémités de la terre pour ton royaume⁴. »

2. *Le Christ est au premier plan*. Par lui ont été révélées la vie, la connaissance, la foi, l'immortalité : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur » (IX, 3)⁵. « Nous te rendons grâces, Père saint,... pour la connaissance et la foi et l'immortalité, que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur » (X, 1)⁶. « Hosanna au fils de David ! » (X, 4)⁷.

Assurément, ce n'est pas au Christ que l'on adresse directement les actions de grâces ; le christianisme n'est

¹ WEIZSÆCKER, p. 567, à propos de ces passages des Actes : « On ne peut pas dire que ces versets donnent une image des réunions ; c'est beaucoup plutôt une esquisse de l'état général de la communauté. »

² Sur la date de composition et la valeur de ce document, se reporter plus haut, p. 35.

³ ANDERSEN, p. 60.

⁴ Ὡςπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. P. SABATIER, o. c., p. 19 et 55.

⁵ Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Idem.

⁶ Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε,... ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Cf. encore IX, 2 ; IX, 4 : ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. D'après ANDERSEN, p. 59, les mots δ. I. Χρ. seraient inauthentiques parce que partout ailleurs il est dit : « Jésus ton serviteur », et : « A Toi la gloire et la puissance ». Ce raisonnement ne nous paraît pas convaincant.

⁷ Le ms. de Jérusalem porte τῷ θεῷ (sans iota souscrit) Δαβὶδ.

pas encore un dythéisme : Jésus est « ton serviteur », il est subordonné à Dieu ; on peut cependant dire qu'il est au premier plan, puisque c'est surtout et avant tout pour le don qui a été fait en sa personne que l'on rend grâces à Dieu.

3. *On attend la venue du Royaume* : « Qu'ainsi soit rassemblée ton Église des extrémités de la terre pour ton Royaume » (IX, 4) ; « rassemble-la [ton Église] des quatre vents, après l'avoir sanctifiée pour ton Royaume, que tu lui as préparé » (X, 3).

Le terme de *Maranatha*, « le Seigneur vient »¹, désigne le retour glorieux du Seigneur² et non sa venue dans les espèces consacrées, quoiqu'en pense ZAHN³. La prière du chapitre X marque bien, en effet, la fin de la cérémonie. C'est à tort, selon nous, que le savant historien voit dans cette prière une introduction à la célébration de l'eucharistie qu'il distingue de « l'agape », dont il serait question au chapitre IX. SPITTA, HARNACK, RIETSCHEL, DREWS ont fait justice de cette hypothèse⁴.

SPITTA, R.-AD. HOFFMANN, ANDERSEN prennent *Maranatha* dans le sens de : « Tu es Seigneur ». La traduction généralement adoptée nous paraît préférable.

Enfin, aucune raison sérieuse ne nous permet de nous

¹ Quelques-uns traduisent : « Seigneur, viens ! » JOH. HOFFMANN, par exemple (p. 221) ; GOGUEL, *Euch.*, p. 234.

² P. SABATIER, o. c., p. 56. JOH. HOFFMANN, p. 220 et s. M. GOGUEL, *id.*

³ *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*. III, p. 293 et s. Cité par VON DER GOLTZ, o. c., p. 209.

Voyez aussi WEIZSÄCKER, o. c., p. 602.

⁴ Nous renvoyons encore à VON DER GOLTZ, *id.*

M. GOGUEL (*Euch.*, p. 234) : « Il y a entre les prières du chapitre IX et celle du chapitre X une relation si étroite qu'il est difficile d'admettre que l'une se rapporte à l'agape et l'autre à l'eucharistie. » Pour cet auteur, ces prières représentent « une forme secondaire réunissant en une seule liturgie deux recensions de la même prière » (p. 241).

rallier à l'opinion de VON DER GOLTZ qui traite le passage X, 4 d'adjonction postérieure¹.

Voilà les trois idées principales que nous trouvons dans les prières eucharistiques de la *Didachè* et qui avaient été exprimées par le Maître au cours du dernier souper.

Jésus avait en outre annoncé sa mort. Cette pensée de la mort prochaine, lui une fois disparu, ne pouvait trouver place dans les actions de grâces du repas fraternel. Elle disparaissait d'elle-même.

L'interprétation que nous avons donnée du dernier repas du Christ semble donc confirmée par la façon dont les premiers chrétiens célébraient la cène.

On remarquera que la cène est *un véritable repas* : « Après vous être rassasiés » (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι), lisons-nous au chapitre X ; — qu'il n'y a *aucun rapport entre ce repas et le repas pascal* ; — qu'il n'y a encore *aucune trace de la notion sacramentaire*².

De bonne heure, puisque la 1^{re} épître aux Corinthiens est du milieu du 1^{er} siècle (de l'an 57 selon toute probabilité), on établit dans certains milieux un rapport étroit entre cette cérémonie et la mort du Christ. On fit de la cène un *mémorial* de la mort de Jésus, en même temps qu'un *sacrement*.

Il est vraisemblable que dans certaines communautés, spécialement dans les communautés judéo-chrétiennes, l'on s'en tenait à la forme primitive. Mais peu à peu la nouvelle prévalut.

¹ O. c., p. 209. VON DER GOLTZ occupe une position intermédiaire entre ZAHN d'une part, et SPITTA, HARNACK, etc..., de l'autre. Avec ceux-ci, il insiste sur l'unité foncière des deux chapitres, mais il conserve aux derniers mots de la seconde prière le sens que ZAHN leur a donné, estimant qu'ils ont été ajoutés après coup au texte primitif, à un moment où la consommation des éléments de la cène était devenue un acte solennel particulier (p. 213). Contre VON DER GOLTZ, voir JOH. HOFFMANN, p. 221 et s.

² Voir sur ce dernier point ANDERSEN, p. 60.

Si la conception de Paul représentait la pensée du Christ, elle eût été dès l'abord — avant que Saul de Tarse fût devenu chrétien —, celle de toutes les communautés. Le passage de cette conception à celle de la Didachè ne se comprend pas, tandis que l'inverse est parfaitement explicable : la croix se dresse au centre même de la pensée de Paul ; l'évangile, pour lui, c'est la prédication de la croix, la croix c'est le salut du monde. Aussi l'apôtre peut-il parler de « *son* évangile ». Il ne se départira pas de ses idées favorites, des catégories de son esprit, dans l'interprétation qu'il donnera de la cène. Il verra la cène à travers *son* évangile, cet évangile qui, du reste, dans sa pensée, est une révélation du Seigneur, puisque depuis sa conversion ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ qui vit en lui.

Et comme en réalité cette conception transfigurait la mort ignominieuse du Christ, « scandale pour les Juifs » (Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον), l'éclairait d'un jour qui l'ennoblissait et lui donnait un caractère de grandeur incomparable, puisqu'elle apparaissait comme le sacrifice suprême, le sacrifice de la Nouvelle Alliance, il est naturel que les communautés judéo-chrétiennes, comme les autres, aient fini par l'accepter. C'était la meilleure explication que l'on pût donner alors de la Passion et de la mort du Messie ; c'était aussi la meilleure apologétique que l'on pût faire.



Quant à la *notion sacramentaire* que nous avons trouvée dans la 1^{re} épître aux Corinthiens et dans le IV^{me} Évangile, ce qui précède nous autorise à dire qu'elle est totalement étrangère à la pensée de Jésus.

Cela saute aux yeux et ne réclame aucune démonstration. C'est l'évidence même. Cette notion est aux antipodes de la pensée du Christ; elle est la négation de la notion toute morale que se faisait Jésus de la religion et des rapports de l'homme avec Dieu. C'est dans sa conscience morale que l'homme rencontre Dieu, sans intermédiaire et sans autre guide que le Christ lui-même. C'est par lui que nous pénétrons jusqu'au sanctuaire le plus intime où nous trouvons Dieu. Il n'y a plus de place dans cette religion ni pour le sacrifice, ni pour le sacrement.

Mais alors Jésus a-t-il vraiment donné à la cène le caractère d'une *institution*, d'une cérémonie à répéter « jusqu'à ce qu'il vînt » ?

C'est à cette question qu'il nous reste encore à répondre.

§ 4. La question de « l'institution ».

Pour certains auteurs, la célébration de la cène ne s'explique pas sans un ordre formel du Christ. Telle est l'opinion de WEIZSÆCKER¹, HARNACK², LOBSTEIN³, SCHÆFER⁴, HAUPT⁵, CLEMEN⁶, BATIFFOL⁷.

JÜLICHER est un des premiers qui ait carrément nié ce caractère « d'institution »⁸. Il a été suivi dans cette

¹ P. 576.

² P. 139. Cf. *Dgmg.* I^{er}, p. 64¹.

³ P. 80.

⁴ P. 260-261.

⁵ P. 24 et s.

⁶ P. 31 et s.

⁷ P. 47 et s.

⁸ P. 235 et s.

voie par SPITTA ¹, BRANDT ², JOH. WEISS ³, GRAFE ⁴, GARDNER ⁵, J. RÉVILLE ⁶, JOH. HOFFMANN ⁷.

Un théologien aussi réservé qu'HENRI MONNIER a pu écrire : « En somme, ce que Paul ajoute, c'est l'institution proprement dite de la cène : « Faites ceci en souvenir de moi. » Il se peut que la tradition ait une tendance à ajouter plutôt qu'à retrancher, et que les mots : « Faites ceci en souvenir de moi » ne soient pas primitifs ⁸. »

Ils appartiennent, à n'en pas douter, à Paul, comme nous l'avons dit plus haut ⁹. Nous ne revenons pas sur les raisons que nous avons données à l'appui de notre thèse. Ce qui importe ici, c'est de montrer qu'il est inadmissible, étant donné ce que nous savons de Jésus, qu'il ait institué un *rite*.

S'il institue un rite en faisant de sa mort le symbole de l'alliance nouvelle, comment peut-il, quelques heures après, croire encore à la possibilité d'être délivré de cette mort, demander au Père que « cette coupe passe loin de *lui*, s'il est possible » ¹⁰ ?

On a fait valoir contre la thèse de « l'institution d'un

¹ P. 289.

² P. 295.

³ *Schr.* I, p. 509-511.

⁴ P. 136-137.

⁵ P. 14.

⁶ P. 94, 148.

⁷ P. 1 et s. A ajouter M. GOGUEL (et bien entendu, pour ne citer que ces noms-là), *Euch.*, p. 101 et s., qui est, cependant, moins catégorique que la plupart des auteurs cités : « Il est infiniment probable — nous ne disons pas certain... — ».

⁸ P. 302.

⁹ Chap. III, § 1.

¹⁰ Fonder un rite qui rappellerait sa mort sacrificielle..., qui lui sera peut-être épargnée !

On nous excusera d'en appeler pour la troisième fois à l'attitude de Jésus à Gethsémané ; la répétition n'est qu'apparente, puisque l'argument porte chaque fois sur un point particulier. A la page 122,

rite» l'humilité de Jésus : Jésus était trop humble pour instituer un rite « en mémoire de lui ». Nous avouons que cet argument ne nous paraît pas très solide, puisqu'il est incontestable que durant sa carrière, le Christ a eu le sentiment de sa supériorité tout en restant humble ¹.

Voici plutôt ce que nous dirions.

Comment Jésus qui jamais, pendant son ministère, n'avait donné d'ordres au sujet de la constitution d'une société qui se réclamerait de lui, aurait, à la dernière heure, créé un rite ² ?

Créer un rite ! Une telle détermination ne peut être spontanée ; elle est le produit de la réflexion. Jésus ne l'aurait prise qu'après s'être demandé : Est-il, oui ou non, utile de créer un rite ? — et si oui, quel rite créer ? Ces questions étaient trop graves pour qu'il ne s'y arrêtât pas. Ne devait-il pas peser le pour et le contre, considérer attentivement les avantages et les désavantages ? Et dans ce cas ne se fût-il pas expliqué clairement aux siens ? N'aurait-il pas donné des instructions précises ? Nul ne niera que ces explications et ces instructions font totalement défaut, et, de plus, qu'il est difficile de se représenter Jésus préparant à l'avance l'entretien du dernier souper, pour faire de cet entretien la cérémonie initiale d'un nouveau rite ! Nous reconnaissons là l'esprit du prêtre, non l'esprit du prophète.

Les paroles : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne,

il s'agit de montrer que Jésus ne s'est pas donné pour le fondateur d'une nouvelle alliance ; à la page 137, qu'il n'a pas attribué à sa mort la valeur d'un sacrifice d'alliance ou d'*expiation*.

¹ Cf. CLEMEN, p. 31.

² Cf. SPITTA, p. 288.

M. GOGUEL, *Euch.*, p. 102, dit exactement la même chose : « Jamais il ne paraît s'être préoccupé de ce que serait la vie de ses disciples après sa mort. La pensée d'une cène que les disciples devraient répéter constituerait à ce point de vue une exception. »

jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu », et : « Ceci est mon corps », sont, on le sent, l'œuvre du moment même, le jaillissement spontané d'une âme, ce qui exclut de la part du Christ la volonté fermement arrêtée à l'avance d'instituer un rite.

Signalons encore le caractère d'indétermination de « ceci » (τοῦτο), dans la phrase : « Faites ceci en mémoire de moi » (τοῦτο ποιῆτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). « Faites ceci », mais quoi, que faut-il faire ? Rompre le pain et le distribuer sans plus, ou le rompre et le distribuer en répétant les paroles : « Ceci est mon corps pour vous » ? Prendre la coupe et la faire circuler sans plus, ou accomplir ces deux actes en prononçant les paroles : « Ceci est la coupe de la nouvelle alliance en mon sang » ? LUTHER¹ et SCHLEIERMACHER² ont déjà fait cette observation.

Ce caractère d'indétermination nous semble confirmer notre thèse. Ce n'est pas ainsi qu'on fonde un rite !

Il y a plus : il est tout naturel que Jésus donne à ses disciples des ordres précis concernant leur vie morale et religieuse : « Aimez vos ennemis ; ne vous inquiétez pas ; ne jugez pas... », car la mise en pratique de ces commandements est l'œuvre même de la personnalité : l'homme doit se vaincre lui-même pour aimer ses enne-

¹ *De capt. babyl. Eccl. E. A. opp. lat. var. arg. V, 28* : « ce n'est pas qu'ils pèchent contre le Christ ceux qui ne font usage que d'une seule espèce, puisque le Christ n'a donné d'ordre au sujet d'aucune, mais qu'il a laissé chacun libre, en disant : toutes les fois que vous ferez cela, c'est en mémoire de moi que vous le ferez » (*non quod peccent in Christum, qui una specie utuntur, cum Christus non preceperit ulla uti, sed arbitrio cujuslibet reliquit, dicens : quotiescumque hoc feceritis, in mei memoriam facietis*). Cité par GÆTZ, p. 121.

² « Quelques-uns de nos récits ne contiennent aucun ordre semblable (Matthieu XXVI, 26-28 ; Marc XIV, 22-24), et dans les autres, il n'est exprimé que d'une façon indéterminée (nur unbestimmt ausgedrückt, Luc XXII, 19-20, 1 Cor. XI, 24-25). » *Der christliche Glaube*. II. 6^e édit. Berlin, Reimer, 1884, p. 372 (§ 139).

mis, et ce n'est pas sans lutte intérieure qu'il apprend à ne pas s'inquiéter. La valeur morale de ses actes réside dans cette lutte, dans l'exercice de sa personnalité. Les ordres du Christ sont autant d'appels à l'exercice libre des facultés individuelles.

Mais qui ne voit qu'un ordre tel que le « Faites ceci en mémoire de moi » peut être accompli machinalement, par habitude, par routine ? La porte est dès lors ouverte à la piété formaliste qui confère à l'accomplissement du rite une valeur propre, indépendamment des sentiments de celui qui l'accomplit. C'est ce qui n'a pas manqué de se produire. Le révélateur par excellence et le réalisateur de la Religion de l'Esprit aurait-il pu prescrire un service rituel déterminé, rattacher le souvenir de sa mort à un acte extérieur et cérémoniel, lui qui toute sa vie n'avait fait appel qu'à la conscience de l'individu ?

Il est inconcevable que clairvoyant comme il l'était, il ait laissé aux siens l'ordre de répéter ce qu'il venait de faire ; il connaissait trop la créature humaine, il était trop fin psychologue pour ne pas savoir — l'histoire d'Israël ne lui donnait-elle pas, du reste, cet enseignement ? — que ce rite qui, dans sa pensée, n'eût été évidemment qu'un symbole, aurait bientôt dévié de sa signification première, et qu'en peu de temps, l'homme ne cherchant plus sous la forme l'esprit, serait devenu l'esclave de la forme. Il attachait si peu d'importance aux cérémonies extérieures ! Tous ses efforts ne tendaient-ils pas à *intérioriser* la religion, à la ramener de la périphérie au centre vital de la conscience humaine ?

Le terrain sur lequel se tenait Jésus n'était pas celui du prêtre, du scribe, du légiste. Le Christ frappait au sanctuaire le plus intime de l'homme.

Son enseignement n'était pas théorique ; il allait droit à l'âme, prenait possession de cette âme, dont il devenait dès lors le principe de vie.

Si plus tard les siens agissent en « hommes nouveaux », ce n'est pas parce qu'il leur a donné un code de morale supérieur, mais parce que lui-même par sa vie, son exemple, son esprit créateur, s'était communiqué et se communiquait à eux. La signification de la cène est d'une valeur religieuse et morale incomparable : « Je suis toujours avec vous ; en moi restez unis. »

Comme toujours, Jésus s'adresse au cœur, à l'âme, à la conscience. Il prend place au centre même de la personnalité. Ce dont il se préoccupe avant tout, c'est de créer dans l'âme des siens une conviction que rien n'ébranlera, la conviction qu'il vivra à jamais, qu'en lui ils pourront communier, fraterniser. Le « Faites ceci en mémoire de moi » serait incapable de créer cette conviction et ce sentiment de fraternité. Ce qui les crée, c'est le Christ lui-même agissant dans les âmes. Ce sont ces âmes, ces cœurs qu'il importe de gagner. Alors d'eux-mêmes les disciples se réuniront en des repas communs, parce qu'ils se sentiront frères, communieront avec le Christ, parce qu'au fond d'eux-mêmes, comme un écho prolongé indéfiniment, ils percevront le doux et réconfortant : « Je suis là ! »

Quand on se place au point de vue qui fut celui de Jésus pendant toute la durée de son ministère, il faut reconnaître qu'il devait fort peu se préoccuper de la répétition de l'acte comme tel. Cette répétition n'opérerait aucun changement dans l'individu. Agir sur celui-ci, voilà le but du Maître, créer un état d'âme, une conviction, un sentiment, et de telle sorte que l'individu n'oublie jamais cette heure bénie, et que le souvenir même de cette heure agisse sans cesse à nouveau comme une puissance créatrice.

C'est du dedans et non du dehors qu'il importe de juger la cène pour la comprendre et comprendre l'intention du Christ. On l'oublie trop souvent, et c'est pour

cela que l'on s'achoppe à l'alternative : ou *institution* et répétition de l'acte ; ou pas *d'institution* et pas de répétition.

CLEMEN se trompe lorsqu'il dit ¹ : « Jésus connaissait la faiblesse de ses disciples, savait combien facilement ils pourraient l'oublier, s'il n'avait pas réalisé leurs espérances charnelles, et c'est pourquoi il devait choisir un événement aussi ordinaire, pour réveiller toujours à nouveau en eux son souvenir. » Si les disciples sont capables d'oublier leur Maître, parce qu'il n'a pas réalisé leurs espérances charnelles, c'est que leur âme n'a pas été touchée, c'est qu'ils n'ont pas compris l'œuvre de Jésus, et alors comment le simple fait d'obéir à l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi », pourrait-il les transformer ? Le souvenir sera un souvenir de tête, rien de plus. Nous tombons dans le ritualisme le plus plat, et l'on est en droit de se demander comment l'Église a pu se fonder. Elle reposerait dans ce cas sur la pratique d'un acte rituel, dont le but est de rappeler le souvenir d'un être dont on n'a compris ni la pensée, ni l'œuvre, ni la vie. C'est une base bien fragile, si fragile qu'elle ne peut en être une, car les disciples auraient, en effet, bientôt cessé de répéter une cérémonie qui n'était le produit d'aucune force vitale.

Tout autre est la situation, si, comme nous l'avons dit, le but de Jésus est d'unir les disciples entre eux et de se les attacher, de créer la conviction qu'il sera toujours là, et le sentiment de fraternité.

JÜLICHER estime que ce n'est pas pour obéir à un ordre du Maître, mais parce qu'ils en éprouvaient le besoin, que les apôtres et les premiers disciples ont créé ces repas fraternels qui étaient comme la répétition du dernier repas

¹ P. 32.

avec le Christ¹. Et il a parfaitement raison. Seulement, il n'a pas suffisamment montré *d'où* provenait ce besoin, et c'est pourquoi son explication est incomplète; il lui enlève même tout fondement en disant : « Jésus n'a pas inculqué à ses disciples une importante leçon d'éthique chrétienne² ». Pour lui, le Christ a simplement voulu faire comprendre aux siens que sa mort approchait, et qu'elle devait être pour eux une source de bénédiction³.

Mais ces prédictions ne suffisent pas à expliquer la répétition de la cène. JÜLICHER tombe ainsi dans le même défaut que nous signalions tout à l'heure.

L'action du Christ sur les âmes des apôtres : voilà la clef du problème, l'explication du besoin qu'éprouvent les disciples de se réunir et de célébrer des repas fraternels⁴.

Le savant théologien allemand a, en outre, le tort d'être trop catégorique, trop absolu dans ses conclusions. C'est ainsi qu'il écrit : « Jésus par ce repas n'a rien voulu faire pour une église à venir; il n'a rien institué, rien fondé. »

La même faute se retrouve dans tous les essais d'explication que l'on a tentés jusqu'à maintenant. La question est mal posée. Les uns disent : le Christ a institué un rite; les autres : le Christ n'a rien institué.

¹ P. 245.

² P. 245 : ein wichtiges Stück christlicher Ethik eingeprägt.

³ *Idem*.

⁴ Il y a donc pour nous un rapport étroit entre ces repas et ceux (y compris le dernier) du Christ avec les siens.

M. GOGUEL pense différemment : « La fraction du pain n'a probablement eu à l'origine aucun rapport avec le souvenir du Christ » (*Euch.*, p. 133). Certes, « le repas commun était la conséquence et en même temps l'expression concrète de la vie collective » (p. 131, cf. p. 133), mais cette vie collective et ces repas communs sont la continuation de la vie menée avec le Christ et des repas pris avec lui. Le Christ est au centre de cette vie collective. Son souvenir n'est donc pas étranger aux repas des premiers chrétiens. Ceci également contre JOH. HOFFMANN, p. 94 et s.

En réalité, il ne s'agit pas pour Jésus d'instituer ou de ne pas instituer un rite : il s'agit de créer un état d'âme, créer la cellule, la monade primaire morale et religieuse, capable de vivre, de se développer en s'adaptant aux situations extérieures. C'est à cela qu'avaient tendu tous les efforts du Christ. Ce qu'a préparé une vie commune de plusieurs années, les paroles impressives et les actes du dernier souper l'achèvent. Et voilà pourquoi cet état d'âme est inséparable de ce repas et groupe les disciples autour d'une même table, où, dans le sentiment de la présence du Maître, ils renouvellent les bienfaisantes expériences de l'heure des adieux.

Peu à peu, sous l'influence du milieu ambiant, païen ou juif, et de la pensée théologique, ce repas de fraternité et de communion avec le Christ, perdit son caractère originel et ne fut plus qu'un acte rituel, ecclésiastique. Cette transformation se fait déjà sentir, nous l'avons vu, dans certains livres du Nouveau Testament.

CONCLUSION

Le dernier repas de Jésus avec ses apôtres ne fut pas le repas pascal, Jésus étant mort, d'après la tradition la plus digne de confiance des Synoptiques eux-mêmes, le 14 et non le 15 Nisan.

La veille de sa mort, au repas du soir, comme selon sa coutume il rompait le pain et le bénissait ainsi que la coupe, sachant que sa fin pouvait être prochaine il prit solennellement congé des siens, en leur annonçant la séparation, mais en proclamant aussi sa foi au triomphe du Père, et la conviction que bientôt viendrait le Royaume et qu'alors ils seraient de nouveau réunis.

Par des paroles et des actes impressifs, il rappela à ses apôtres qu'ils étaient frères, et qu'en lui ils pouvaient rester unis.

Lorsqu'il eut disparu, dans ce sentiment de fraternité, et avec l'assurance qu'il était lui-même présent quoique invisible, ils continuèrent à rompre le pain, et dans ces repas frugaux, ils parlaient de lui, évoquant sans doute le souvenir de ceux qu'il présidait naguère, et surtout du dernier, pendant lequel ils s'étaient sentis tous ensemble unis à lui si fortement, qu'en dépit de la mort et de la brutale séparation, l'union subsistait ! Et la joie inondait leurs cœurs tandis que leurs regards, dirigés vers l'ave-

nir, contemplaient à l'avance le Messie triomphant revenant sur les nuées des cieux...

Est-ce à dire que nos églises aient tort de célébrer la cène comme elles le font ?

Évidemment, notre rituel est le rituel *paulinien*. Ce n'est là toutefois, ne l'oublions pas, qu'un moule dans lequel l'apôtre et les générations de croyants qui l'ont suivi, ont coulé le contenu de leurs expériences spécifiquement *chrétiennes*.

Le jour où les résultats auxquels nous a conduit une étude impartiale des documents pourront être considérés comme acquis, et le seront de fait dans nos églises, le devoir — devoir de sincérité — s'imposera d'en tenir compte dans les liturgies, afin de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », c'est-à-dire distinguer la pensée du Maître de l'interprétation du disciple.

La réforme se réduirait, du reste, à peu de chose, à quelques modifications du texte liturgique. La cérémonie elle-même peut, en effet, rester ce qu'elle est ; ce serait faire fausse route que d'apporter en cette matière des préoccupations d'archéologue, de chercher à rendre à cette fête solennelle sa physionomie primitive : l'esprit de Jésus n'est pas esclave des formes.

Il importe peu que la Sainte-Cène, telle que nous la célébrons, diffère extérieurement de ce qu'elle était au début, pourvu qu'elle ne soit pas un vain rite mais l'expression d'un sentiment réel, de celui qui faisait vibrer l'âme des premiers disciples, — qu'en rompant le pain et qu'en buvant le vin, ceux qui s'appellent à leur tour disciples du Maître bien-aimé, se sentent vraiment frères et, comprenant les obligations que ce titre suppose, confessent qu'ils le sont dans la communion avec le Christ Invisible, l'Éternel Vivant !

INDEX DES CITATIONS

Actes de Pilate (Les), 59.

ANDERSEN, 23, 30, 38, 81, 99, 101
et s., 135, 147 et s.

APOLLINAIRE, 59.

ARNAUD, 70.

BABUT (HENRY), 124 et s., 135.

BALDENSPERGER, 126 et s.

BATIFFOL, 24, 69, 81, 108, 151.

BAUER (W.), 111, 114.

BAUMGARTEN, 44.

BEYSLAG, 48, 67, 98.

BLASS, 23, 30.

BOUSSET, 19 et s., 48, 54, 86 et s.,
97 et s.

BRANDT, 23, 26, 54, 72, 75, 82,
122, 124, 152.

BRUCE, 11, 24.

BURKITT et BROOKE, 38.

CERULARIUS, 72.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 107.

CHASTAND, 112.

CHWOLSON, 52 et s.

CLEMEN, 11, 19, 33, 70, 72, 125,
135, 151, 153, 157.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 59-60.

CREMER, 23.

CUMONT, 107.

Didachè (La), 35, 39-40, 146 et s.

DION CASSIUS, 54.

DREWS, 148.

EICHHORN, 11, 23, 33, 39, 127.
Évangile de Pierre (L'), 59.

FIRMINUS MATERNUS, 107.

FULLIQUET, 37.

GARDNER, 23, 108, 152.

GODET (FRÉDÉRIC), 49, 67, 70.

GÖTZ, 11 et passim.

GOGUEL, 8 et passim.

GOLTZ (VON DER), 36, 144, 149.

GRAFE, 24, 111, 137, 152.

HARNACK, 9, 38, 48, 77, 148 et s.

HAUPT, 47, 69 et s., 141, 146, 151.

HEITMÜLLER, 11 et passim.

HEPDING, 107.

HILGENFELD, 19, 134.

HIPPOLYTE, 59-60.

HOFFMANN (R.-AD.), 18, 69, 148.

HOFFMANN (JOHANNES), 11, 23, 83,
140, 148 et s., 152.

HOLLMANN, 24, 119, 125 et s., 133
et s., 141.

HOLSTEN, 124.

HOLTZMANN (H.-J.), 19, 23, 72 et s.,
85, 91, 100, 105, 111, 114, 123,
125, 134 et s.

IRÉNÉE, 59.

JOSÈPHE, 52, 54, 57, 67.

Jubilés (Le livre des), 52.

JÜLICHER, 9, 11, 43, 123, 127, 151,
157 et s.

JUSTIN MARTYR, 17 et s., 107.

KEIM, 134.

KLOSTERMANN, 50, 72, 124, 127,
135 et s., 145.

KNOPE, 77.

LE CAMUS, 81.

LICHTENSTEIN, 24, 37, 70.

LIETZMANN, 23, 30, 85, 90, 94, 97,
105 et s.

LOBSTEIN, 32, 48, 70, 73, 86, 100,
151.

LODS, 19, 59.

LOISY, 12 et passim.

LUEKEN, 84.

LUTHER, 70, 88, 154.

MÉNÉGOZ (EUGÈNE), 132.

Mischna (La), 52 et s., 70 et s.

MONNIER (HENRI), 20, 24, 30, 38
et s., 72, 77, 124 et s., 135, 152.

MONOD (WILFRED), 132 et s.

MOREL et CHASTAND, 24.

NESTLE, 77.

NICOLARDOT, 23, 32, 50, 62 et s.,
125, 135.

OLTRAMARE, 70, 88, 94.

OSTERVALD, 70, 88, 94.

PATRY, 101.

PFLEIDERER, 96 et s., 100, 102,
106, 124.

PHILON, 52, 97.

PIEPENBRING, 23, 30, 61, 118, 135.

PREUSCHEN, 48.

PRUDENCE, 107.

REINACH (SALOMON), 106.

RENOUVIER, 127.

RÉVILLE (ALBERT), 43.

RÉVILLE (JEAN), 7 et passim.

RIETSCHEL, 148.

RITSCHL, 133, 135.

SABATIER (AUGUSTE), 59, 85, 135.

SABATIER (PAUL), 35 et s., 144
et s.

SANDAY, 19.

SCHÆFER, 11, 18 et s., 24, 37, 69
et s., 103, 111 et s., 151.

SCHLEIERMACHER, 154.

SCHMIEDEL, 11, 24, 34, 43, 70,
82, 84, 94, 102, 106, 141.

SCHULTZ (HERMANN), 32, 45, 141.

SCHÜRER, 59.

SCHWEITZER (ALBERT), 11 et pas-
sim.

SEGOND, 70, 88.

SEMISCH, 19.

SOLTAU, 95, 133.

SPITTA, 10 et passim.

STAGE, 141.

STAFFER (EDMOND), 43, 54 et s.,
70, 88, 94 et s., 144.

Talmud (Le), 52, 55.

Targoum d'Onkelos (Le), 90.

TERTULLIEN, 107.

VINET, 132.

WABNITZ, 51 et s., 62, 67.

WEISS (BERNHARD), 23, 25, 62, 73.

WEISS (JOHANNES), 23 et passim.

WEIZSÄCKER (VON), 51, 77, 101
et s., 142 et s., 151.

WELLHAUSEN, 23, 30, 48, 51, 64,
72, 135 et s.

WENDT, 110.

WESTCOTT et HORT, 22 et s.

WERNLE, 100, 132.

WREDE, 21 et s., 83, 97, 100, 124
et s., 135, 138.

ZAHN, 9, 19 et s., 148 et s.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
BIBLIOGRAPHIE	1- 5
INTRODUCTION	7-15
Origine de cette étude, 7-8. Historique de la question, 9-15. Notre point de vue, 15.	
CHAPITRE I ^{er} . LES PAROLES DE « L'INSTITUTION » DANS LES SYNOPTIQUES	17- 40
§ 1. <i>Les Apomnèmoneumata de JUSTIN MARTYR et les Synoptiques.</i>	17- 22
Citation de la I ^{re} Apologie, 17. Divergences avec les Synoptiques, 18. Est-ce une tradition indépendante ? 18. Justin a connu d'autres évangiles que les évangiles canoniques, 19. Il cite souvent librement, 19. C'est le cas ici, 19-21. Cette relation de la cène n'est pas indépendante des synoptiques, 22.	
§ 2. <i>Le texte de Luc</i>	22- 30
Variantes, 22-23. Les théologiens qui se prononcent pour la leçon D, 23. Ceux qui conservent le texte ordinaire, 24. L'interpolation s'explique mieux que la suppression, 25. Objections et réfutation, 25-28. Hypothèse de SPITTA, 28-30. Hypothèse de BLASS, WELLHAUSEN et autres, 30.	
§ 3. <i>Les deux traditions des Synoptiques</i>	31- 33
Divergences entre Marc et Matthieu d'un côté et Luc (D) de l'autre, 31-32. Deux traditions, 32. Scepticisme de EICHHORN, 33. Il ne se légitime pas, 33.	

§ 4. *La valeur du récit de Luc* 33- 40

Le récit de Luc (D) est celui qui se rapproche le plus de la vérité historique, 33. Arguments, 34-37. Sur un point Luc est cependant influencé par des idées théologiques postérieures, 37-38. Opinion d'HENRI MONNIER, 38. Hypothèse d'ANDERSEN, 38. Les versets 15 et 16 sont des doublets des versets 17 et 18 : 39. Thèse d'HENRI MONNIER et réfutation, 39.

CHAP. II. LA DATE DE LA MORT DU CHRIST. — LA SAINTE-CÈNE ET LA PAQUE 41- 74

La tradition qui fait du dernier repas du Christ un repas pascal, 41. Le Christ serait mort le 15 Nisan, 41. Cette tradition est-elle exacte ? 42.

§ 1. *La date de la mort du Christ* 42- 66

A. Le Quatrième Évangile.

Le IV^e Évangile est un écrit symbolique, 42. On ne peut ajouter foi à son témoignage qu'après un examen consciencieux, 43. Opinion de JEAN RÉVILLE sur la fixation de la date du crucifiement dans le IV^e Évangile, 43. Réfutation. Le terme « l'agneau » ne désigne pas l'agneau pascal, 44-46. La citation faite Jean XIX, 36 est une citation libre de Psaume XXXIV, 21, non d'Exode XII, 46 et de Nombres IX, 12 : 46-47. La tradition synoptique offrait le symbole soi-disant cherché par l'auteur du IV^e Évangile, 47. Pourquoi l'évangéliste n'a-t-il pas donné un récit de la cène ? 48-49.

B. Les Synoptiques.

Les Synoptiques confirment la tradition du IV^e Évangile, 49-50. Marc XIV : 50-52. Erreur, 52. Le « premier jour des pains sans levain » désigne toujours le 15 Nisan, 52. Preuves de l'inexactitude de Marc XIV, 12 : 53-58. Jésus n'a pas été crucifié le 15 Nisan, mais un jour ouvrable, 59. *L'Évangile de Pierre* et les *Actes de Pilate*. Opinion de quelques Pères, 59-60. La péricope Marc XIV, 12-26. Hypothèse de CHWOLSON, 60-62. Hypothèse de SPITTA, 62-63. La tradition bétla-

nienne et la tradition *gethsémanéenne*, 63. La tradition *béthanienne* est un produit de la réflexion, 63-65. Les deux autres évangiles dépendent de Marc, 65-66.

§ 2. *La Cène et le repas pascal*. 67- 74

Hypothèse de *l'anticipation*, 67-68. Hypothèse de CHWOLSON, 68. Ce qui fait penser à un repas pascal : Marc XIV, 12-16, Luc XXII, 15, Marc XIV, 24 (Matthieu XXVI, 28), 69. *ὑμνήσαντες*, 70. Le dernier repas du Christ ne fut pas pascal; preuves, 71-74.

CHAP. III. L'APOTRE PAUL ET LE IV^e ÉVANGILE 75-116

A. L'APOTRE PAUL 75-110

§ 1. *Le récit de la cène dans 1 Corinthiens XI. Sa genèse*. 75- 88

Rapport entre la mort du Christ et la fête de Pâque, 75. Comparaison occasionnelle entre le Christ et l'agneau pascal, 76. La cène des premiers chrétiens n'a pas de rapport avec le repas pascal : *les Actes*, *la Didachè*, 76-78. Le symbolisme prend peu à peu le pas sur le fait historique, 78. La nouvelle alliance ; le Christ agent de cette nouvelle alliance, 79. La Pâque et le sacrifice de l'alliance, 79. L'idée des deux alliances chez Paul ; Paul est probablement l'auteur de la parole relative à l'alliance, 79-80. « Car moi j'ai reçu du Seigneur », sincérité de Paul, 81-82. Point de départ de l'identification du dernier repas de Jésus avec le repas pascal, 82. L'influence paulinienne dans l'Évangile de Marc, 83. Diverses formules pauliniennes de « l'institution », 83-84. Additions du premier et du second évangile, 84. Signification de l'expression « pour plusieurs », 84-85. « Faites ceci en mémoire de moi », 85. Mémorial de la mort du Christ, 86-88.

§ 2. *La notion sacramentaire dans 1 Corinthiens X et XI* 88-110

a. Le prototype de la cène dans l'ancienne alliance.

1 Corinthiens X, analyse, 88. Ce qu'il faut entendre par les expressions « nourriture *spirituelle* »

et « breuvage *spirituel* », 89. « Le rocher spirituel », 89-91. Symbolisme réaliste, 92.

b. La cène et les repas de sacrifices païens.

Sens des termes « tentation humaine », 93-94. « En communion avec les démons », 94. Nature de la communion avec les démons et avec le Christ : « *geistleiblich* », 95. Pourquoi l'apôtre parle de la communion « avec le corps et le sang du Christ » et non pas seulement « avec le Christ », 96. Conception sacramentaire du chapitre XI, 97. Objection : « en communion avec l'autel », 97. Versets 19 et 20 du chap. X : 98-99. Différence entre la pensée de Paul et le dogme de la transsubstantiation, 99-101.

c. « Le corps du Seigneur ».

Hypothèse de WEIZSÆCKER, ANDERSEN, J. RÉVILLE.
Réfutation, 101-106.

d. La notion sacramentaire dans le monde antique.

Comment se concilient dans la pensée de Paul la notion sacramentaire de la cène et la conception spiritualiste de la religion, 106. Influence du milieu ambiant sur la pensée de Paul, 106. Les mystères des religions païennes, 107-109. Hypothèse de GARDNER, 109. Résumé de la pensée de Paul sur la cène, 109-110.

B. LE IV^e ÉVANGILE 110-116

Le discours du chap. VI : 110. Hypothèse de SPITTA :
Interpolation des versets 51 à 59 ; réfutation, 111-112. Explication de la contradiction entre les versets 51 à 59 et ceux qui précèdent, 112-115. Notion sacramentaire, 115-116.

CHAP. IV. LA SIGNIFICATION PRIMITIVE DE LA CÈNE 117-159

Tableau des résultats obtenus, 117. Il reste à montrer que ce que nous savons de Jésus confirme ces résultats, 118. Il ne faut pas séparer la cène de l'œuvre et de la vie du Christ, 118-119.

§ 1. *Jésus et la « nouvelle alliance »* 119-122

La pensée de Jésus est étrangère à la notion d'alliance telle qu'elle est exprimée dans les relations

de la cène, de Paul et des deux premiers évangiles, 119. Matthieu, chapitre V : 120. La notion centrale de la pensée du Christ est celle du Royaume de Dieu, 120. Il serait étonnant qu'à l'heure des adieux Jésus changeât de langage, 121. La prière de Gethsémané inconciliable avec la parole de l'alliance, 121-122. L'attitude des disciples après la mort du Maître, incompréhensible s'il a prononcé cette parole, 122.

§ 2. *La pensée de Jésus sur sa mort* 123-139

A. Jésus a-t-il prévu et prédit sa mort violente ?

Pour les rédacteurs des Évangiles, le Christ a prévu sa mort violente, 123-124. Ont-ils reproduit fidèlement la pensée de Jésus ? 214. Jésus a dû prévoir le martyre, 124-125. Les rédacteurs ont seulement tort dans la *forme* qu'ils donnent aux prédictions, 126. « Le signe de Jonas », 126. « Porter sa croix », 127-128.

B. Jésus a-t-il considéré sa mort comme un sacrifice ?

La mort du Christ considérée comme un sacrifice, 128. Notion étrangère à la pensée de Jésus, 128-129. Matthieu IX, 13 et V, 23-24 : 129-130. L'attitude du Christ est celle des anciens prophètes, 130. « L'Évangile avant la lettre » ne serait plus dans l'Évangile ? 131. Ce qui fait de la religion de Jésus la religion universelle, 131. Le salut par la repentance et la foi, 132-133. Contradiction entre cette « bonne nouvelle » et la notion du sacrifice, 133. Jésus n'a jamais établi de rapport entre sa mort et le salut, 134. Marc X, 45 : 134. Texte parallèle de Luc. Influence paulinienne dans l'évangile de Marc, 134-135. Opinion de quelques théologiens, 135. Explication de HOLLMANN, 136-137. La prière de Gethsémané, incompréhensible si Jésus a attribué à sa mort la valeur d'un sacrifice, 137-138.

§ 3. *La signification primitive de la Cène* 139-154

Nous sommes ramenés au texte de Luc (D) XXII, 17-19^a : 139. Deux actes, deux paroles, 140. Ce qui ressort nettement des paroles du Christ, 140.

« Ceci est mon corps », 141. Valeur de la coupe : « est » (ἐστίν), 141. Pas de rapport entre la *fraction* du pain et cette parole, entre la mort du Christ et cette parole, 141-142.

Repas, symbole d'union. Jésus rend ce symbole plus frappant en distribuant la coupe et le pain, 142.

Il va partir, et pourtant « il reste » : « Me voici ! »

En lui, ils peuvent demeurer unis, 143.

Les repas ordinaires et les repas religieux chez les Juifs ; le « quiddusch », 143. Pharisiens et Esséniens, 144. Les repas ordinaires du Christ avec ses apôtres. Les disciples d'Emmaüs et la multiplication des pains, 144-145. Le dernier repas du Christ ne diffère des autres qu'en ce qu'il est le dernier, 145.

Les deux desiderata auxquels doit répondre toute interprétation de la cène, 145. La nôtre y répond, 145. Les premières réunions des chrétiens reproduisent la pensée du dernier repas, 146. Les *Actes* : 146. La *Didachè*, 147-149. Le passage de la conception paulinienne à la conception de la *Didachè* ne se comprend pas ; l'inverse est parfaitement explicable, 150. La notion sacramentaire est étrangère à la pensée de Jésus, 150-151.

§ 4. *La question de « l'Institution »* 151-159

« La cène ne se comprend pas sans un ordre du Maître », opinion de WEIZSÆCKER, HARNACK, LOBSTEIN et autres, 151. JÜLICHER nie le caractère d'institution ; théologiens qui partagent le même point de vue, 151. Affirmation d'HENRI MONNIER, 152. Contradiction entre l'institution d'un rite et la prière de Gethsémané, 152. Jésus ne s'est pas occupé de la constitution d'une société, 153. Caractère de spontanéité des paroles et des actes de la cène, 154. Caractère d'indétermination du « Faites ceci en mémoire de moi », 154. Observation de LUTHER et de SCHLEIERMACHER, 154. Cet ordre, c'est la porte ouverte au formalisme ; Jésus s'adresse au cœur, à la conscience, il a cherché à *intérieuriser* la religion, 155. Par la cène, il veut créer une conviction, un sentiment, 156, Jésus se préoccupe peu de la répétition de l'acte comme

tel, 156. CLEMEN, 157. Part de vérité dans la thèse de JÜLICHER, mais l'explication de ce théologien est incomplète, 157-158. L'action du Christ sur les âmes des apôtres, voilà la clef du problème, 158-159.

CONCLUSION	160-161
----------------------	---------

Le dernier repas de Jésus ne fut pas pascal, 160.

Dans ce repas, le Christ prend congé des siens en leur annonçant la séparation, en affirmant sa foi au triomphe du Père et la conviction que bientôt viendrait le Royaume, dans lequel ils seraient de nouveau réunis, 160.

Par des paroles et des actes impressifs, il rappelle à ses apôtres qu'ils sont frères et qu'en lui ils doivent rester unis, 160. Les premiers repas des chrétiens, 160. Y a-t-il des transformations à apporter dans notre manière de célébrer la cène ? 161. L'esprit de Jésus n'est pas esclave des formes, 161. L'essentiel, c'est que la cène ne soit pas un vain rite, 161.

INDEX DES CITATIONS	163-164
-------------------------------	---------

TABLE DES MATIÈRES	165-171
------------------------------	---------

